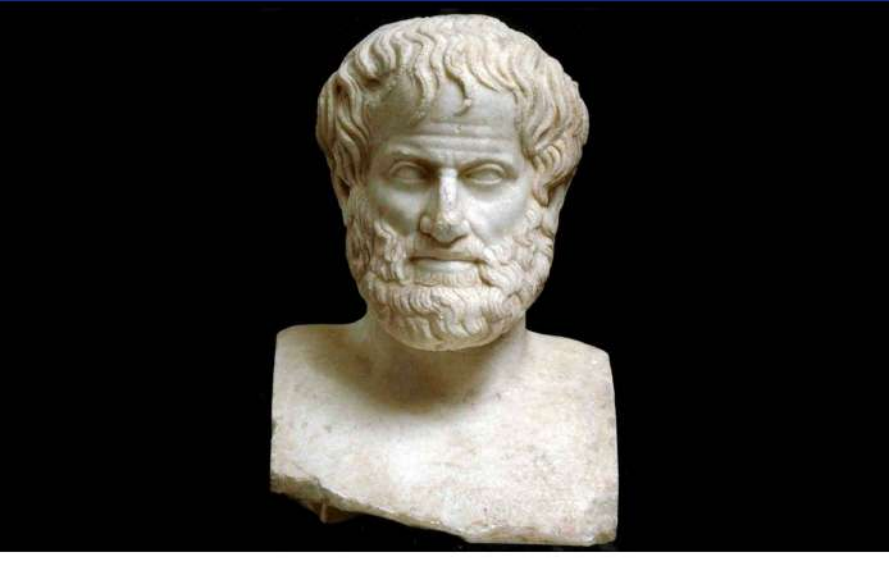
Alberto Jori

Aristotele

Bruno Mondadori Economica



Alberto Jori

Aristotele

Bruno Mondadori

Tutti i diritti riservati

© 2003, Pearson Paravia Bruno Mondadori S.p.A.

Per i passi antologici, per le citazioni, per le riproduzioni grafiche, cartografiche e fotografiche appartenenti alla proprietà di terzi, inseriti in quest'opera, l'editore è a disposizione degli aventi diritto non potuti reperire nonché per eventuali non volute omissioni e/o errori di attribuzione nei riferimenti.

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno didattico, con qualsiasi mezzo, non autorizzata.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.
Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

Realizzazione editoriale di Claudio Piga

La scheda catalografica è riportata nell'ultima pagina del libro

www.brunomondadori.com

Indice

1 Prefazione
di Hellmut Flashar

5 Introduzione
Abbreviazioni e sigle utilizzate nei richiami alle opere aristoteliche e pseudo-aristoteliche, p. 9; *Avvertenza*, p. 10

11 1. La vita e le opere

11 1.1 Vita di Aristotele
1.1.1 I primi anni, p. 11; *1.1.2 Gli studi nell'Accademia e le prime opere*, p. 12; *1.1.3 La morte di Platone e gli "anni di viaggio"*, p. 25; *1.1.4 Precettore di Alessandro di Macedonia*, p. 26; *1.1.5 Il ritorno ad Atene, la fondazione del Peripato e le opere di scuola*, p. 30; *1.1.6 La fuga a Calcide e la morte*, p. 31

32 1.2 Le opere
1.2.1 Trattati di logica, p. 34; *1.2.2 Trattati di fisica*, p. 34; *1.2.3 Trattati di psicologia*, p. 34; *1.2.4 Trattati di biologia*, p. 34; *1.2.5 Trattati spuri*, p. 35; *1.2.6 La* Metafisica, p. 39; *1.2.7 Trattati di etica*, p. 39; *1.2.8 Trattati di politica ed economia*, p. 40; *1.2.9 Trattati di retorica e poetica*, p. 40; *1.2.10 Natura degli scritti "esoterici"*, p. 40

43 1.3 Caratteri del pensiero
1.3.1 Un pensiero analitico, p. 43; *1.3.2 L'impostazione strutturale*, p. 44; *1.3.3 La creatività: "vino nuovo in vecchie botti"*, p. 44; *1.3.4 La fedeltà all'esperienza*, p. 45; *1.3.5 L'approccio contestuale*, p. 45; *1.3.6 La prospettiva olistica*, p. 46; *1.3.7 Un ordine dinamico*, p. 47; *1.3.8 La riflessione sul linguaggio*, p. 47; *1.3.9 L'uso delle risorse linguistiche*, p. 49; *1.3.10 Un costruttivismo aperto*, p. 50

53 2. La logica

53 2.1 L'*Organon*
2.1.1 La logica in Aristotele, p. 53; *2.1.2 I trattati dell'*Organon, p. 54; *2.1.3 Evoluzione della logica aristotelica*, p. 56

60 2.2 Le *Categorie*
2.2.1 La dottrina delle categorie, p. 60; *2.2.2 Origine della dottrina*, p. 62; *2.2.3 Centralità della sostanza*, p. 63; *2.2.4 I postpredicamenti*, p. 65

66 2.3 *Sull'interpretazione*

2.3.1 La proposizione, p. 66; *2.3.2 Qualità e quantità delle proposizioni*, p. 68; *2.3.3 Modalità*, p. 69; *2.3.4 Opposizione*, p. 71; *2.3.5 Il problema dei futuri contingenti*, p. 72; *2.3.6 Negazione delle proposizioni modali*, p. 73; *2.3.7 Conversione*, p. 74

75 2.4 Gli *Analitici primi*

2.4.1 Teoria del sillogismo, p. 75; *2.4.2 Figure e modi*, p. 80; *2.4.3 Superiorità della prima figura*, p. 83; *2.4.4 Una quarta figura?*, p. 84; *2.4.5 Riduzione*, p. 85; *2.4.6 Dimostrazioni d'invalidità*, p. 87; *2.4.7 Aspetti della sillogistica aristotelica*, p. 87; *2.4.8 La logica modale*, p. 89; *2.4.9 Induzione*, p. 93; *2.4.10 Altre forme di argomentazione*, p. 95

96 2.5 Gli *Analitici secondi*

2.5.1 Libro I *- La scienza deduttiva e i suoi presupposti. Teoria della dimostrazione*, p. 97; *2.5.2 Libro* II *- Indagine sul metodo per giungere alla definizione. L'intuizione dei princìpi*, p. 105

110 2.6 I *Topici*

2.6.1 Il sillogismo dialettico, p. 112; *2.6.2 Usi della dialettica*, p. 113; *2.6.3 I predicabili: definizione, proprio, genere e accidente*, p. 115; *2.6.4 Premessa, problema, tesi*, p. 116; *2.6.5 I «luoghi»*, p. 116

118 2.7 Le *Confutazioni sofistiche*

2.7.1 Le "fallaciae dictionis", p. 119; *2.7.2 Le "fallaciae externae dictionum"*, p. 119

123 3. La filosofia della natura

124 3.1 La *Fisica*

3.1.1 Libro I *- I princìpi del divenire naturale*, p. 126; *3.1.2 Libro* II *- La natura e i suoi princìpi esplicativi*, p. 130; *3.1.3 Libro* III *- Indagine sul movimento* [kínesis] *(capp. 1-3) e sull'infinito* [ápeiron] *(capp. 4-8)*, p. 139; *3.1.4 Libro* IV *Il luogo* [tópos] *(capp. 1-5), il vuoto* [kenón] *(capp. 6-9) e il tempo* [chrónos] *(capp. 10-14)*, p. 142; *3.1.5 Libro* V *- Ripresa dello studio del movimento*, p. 149; *3.1.6 Libro* VI *- Indagine sul continuo* [synechés], p. 151; *3.1.7 Libro* VII *- Motori e mobili*, p. 154; *3.1.8 Libro* VIII *- Il Primo Motore*, p. 154

157 3.2 *Il cielo*

3.2.1 Libro I *- L'etere. Caratteri fondamentali del cosmo*, p. 158; *3.2.2 Libro* II *Gli astri e la Terra*, p. 162; *3.2.3 Libro* III *- Gli elementi sublunari*, p. 166; *3.2.4 Libro* IV *- Il pesante e il leggero*, p. 168

169 3.3 *La generazione e la corruzione*

3.3.1 Libro I *Indagine sui processi della generazione e della corruzione*, p. 169; *3.3.2 Libro* II *- La generazione reciproca degli elementi*, p. 174

177 3.4 I *Meteorologici*

3.4.1 Libri I-III *- Esame dei fenomeni "meteorologici"*, p. 178; *3.4.2 Libro* IV *- «Il più antico trattato di chimica»*, p. 180

183 4. La biologia e la psicologia

183 4.1 Quadro generale

4.1.1 La gerarchia delle forme di vita, p. 184; *4.1.2 Divisioni degli animali*, p. 185; *4.1.3 Modalità di riproduzione*, p. 186

187 4.2 La *Storia degli animali*

4.2.1 Storia del testo, p. 188; *4.2.2 Carattere dell'opera*, p. 189; *4.2.3 Argomenti esaminati*, p. 189; *4.2.4 Le osservazioni personali*, p. 191

193 4.3 *Le parti degli animali*

4.3.1 Libro I *- Introduzione alla zoologia*, p. 193; *4.3.2 Libri* II-IV *- Analisi delle parti degli animali*, p. 198

200 4.4 *Il modo di spostarsi degli animali*

202 4.5 *L'anima*

4.5.1 Libro I *- Considerazioni introduttive sull'anima. Esame delle teorie precedenti*, p. 202; *4.5.2 Libro* II *Definizione dell'anima. L'anima nutritiva e quella sensitiva*, p. 205; *4.5.3 Libro* III *- L'anima intellettiva. Caratteri dell'intelletto attivo*, p. 213

228 4.6 I *Piccoli trattati sulla natura*

4.6.1 Epoca di composizione, p. 229; *4.6.2* Sulla sensazione e i suoi oggetti, p. 229; *4.6.3* Sulla memoria e la reminiscenza, p. 231; *4.6.4* Sul sonno e la veglia, p. 233; *4.6.5* Sui sogni, p. 234; *4.6.6* Sulla divinazione nel sogno, p. 234; *4.6.7* Sulla longevità e la brevità della vita, p. 235; *4.6.8* Sulla giovinezza e la vecchiaia, la vita e la morte e la respirazione, p. 236

237 4.7 *Il movimento degli animali*

4.7.1 Il problema dell'automovimento degli animali, p. 238; *4.7.2 Struttura del trattato*, p. 239

240 4.8 *La generazione degli animali*

4.8.1 Libro I *- I fattori della generazione*, p. 240; *4.8.2 Libro* II *- La formazione dell'embrione*, p. 244; *4.8.3 Libro* III *- La riproduzione in varie specie animali*, p. 245; *4.8.4 Libro* IV *Cause della determinazione del sesso e dei caratteri ereditari*, p. 245; *4.8.5 Libro* V *Caratteristiche dipendenti dalla causa materiale o da quella efficiente*, p. 246

249 5. La metafisica

249 5.1 Storia e struttura della *Metafisica*

5.1.1 Unità filosofica del trattato, p. 250; *5.1.2 Origine e significato del titolo*, p. 251

253 5.2 Libro I (*Álpha*)

5.2.1 Che cos'è la sapienza?, p. 253; *5.2.2 L'oggetto della sapienza: le cause prime*, p. 254; *5.2.3 Le quattro cause*, p. 255; *5.2.4 Analisi delle teorie precedenti*, p. 256; *5.2.5 La filosofia di Platone*, p. 258; *5.2.6 Esistono solo le quattro cause*, p. 259; *5.2.7 Argomenti contro i "fisici" e i pitagorici*, p. 259; *5.2.8 Argomenti contro Platone e gli accademici*, p. 260

261 5.3 Libro II (*álpha élatton* [*álpha* piccolo])

5.3.1 Caratteri della ricerca della verità, p. 261; *5.3.2 Numero finito delle cause*, p. 262; *5.3.3 Necessaria flessibilità metodologica*, p. 262

263 5.4 Libro III (*Bêta*)

5.4.1 Utilità delle aporie, p. 263; *5.4.2 Le quindici aporie*, p. 264; *5.4.3 Oggetto e struttura delle aporie*, p. 265

273 5.5 Libro IV (*Gámma*)

5.5.1 La filosofia prima come ontologia, p. 273; *5.5.2 Polivocità dell'essere e primato della sostanza*, p. 273; *5.5.3 Gli assiomi come oggetto della filosofia prima*, p. 274; *5.5.4 Il principio di non-contraddizione*, p. 275; *5.5.5 Dimostrazione elenctica del principio di non-contraddizione*, p. 275; *5.5.6 Argomenti contro i negatori del principio*, p. 276; *5.5.7 Il principio del terzo escluso*, p. 277; *5.5.8 Confutazione di alcune tesi "radicali"*, p. 278

279 5.6 Libro V (*Délta*)

5.6.1 I termini analizzati, p. 279; *5.6.2 Comprendere la realtà attraverso il linguaggio*, p. 282

283 5.7 Libro VI (*Épsilon*)

5.7.1 L'articolazione delle scienze, p. 283; *5.7.2 La filosofia prima come teologia*, p. 285; *5.7.3 I significati fondamentali dell'essere*, p. 285; *5.7.4 L'essere secondo le categorie*, p. 286; *5.7.5 L'essere come potenza e come atto*, p. 287; *5.7.6 Analisi dell'essere come accidente*, p. 287; *5.7.7 L'essere come vero e il non essere come falso*, p. 288

288 5.8 Libro VII (*Zêta*)

5.8.1 Priorità della sostanza, p. 289; *5.8.2 Requisiti della sostanza*, p. 290; *5.8.3 A - Indagine logico-dialettica sull'essenza*, p. 291; *5.8.4 B - Indagine "fisica" sull'essenza*, p. 292; *5.8.5 Rapporto tra le parti e il tutto*, p. 294; *5.8.6 Forma e materia*, p. 295; *5.8.7 La definizione e i suoi elementi: genere e differenza specifica*, p. 295; *5.8.8 Gli universali non sono sostanze*, p. 296; *5.8.9 Indefinibilità dell'individuo*, p. 297; *5.8.10 La sostanza è la forma*, p. 297

300 5.9 Libro VIII (*Êta*)

5.9.1 La materia, p. 300; *5.9.2 La forma*, p. 300; *5.9.3 Materia prima e materia prossima*, p. 301; *5.9.4 La materia come potenza e la forma come atto*, p. 301

302 5.10 Libro IX (*Thêta*)

5.10.1 La potenza come principio di movimento, p. 302; *5.10.2 Potenze irrazionali e potenze razionali*, p. 303; *5.10.3 Necessità della distinzione fra potenza e atto*, p. 304; *5.10.4 Ogni potenza è determinata*, p. 305; *5.10.5 Carattere originario dei concetti di atto e potenza*, p. 305; *5.10.6 Priorità dell'atto rispetto alla potenza*, p. 306; *5.10.7 Chiarimenti sull'essere come vero*, p. 307; *5.10.8 Significato della dottrina della potenza e dell'atto*, p. 308

309 5.11 Libro X (*Iôta*)

5.11.1 Significati di uno, p. 309; *5.11.2 Uno e molteplice*, p. 310; *5.11.3 Il rapporto di contrarietà*, p. 311; *5.11.4 Esame del concetto di intermedio*, p. 312; *5.11.5 La diversità per specie*, p. 312

313 5.12 Libro XI (*Kâppa*)

316 5.13 Libro XII (*Lámbda*)

5.13.1 La sostanza e i suoi generi, p. 316; *5.13.2 Condizioni e forme del mutamento*, p. 317; *5.13.3 Materia, forma e causa efficiente come princìpi del divenire*, p. 318; *5.13.4 Diversità e identità delle cause*, p. 318; *5.13.5 Il Principio come atto puro*, p. 321; *5.13.6 Necessità di un Primo Motore immobile*, p. 322; *5.13.7 Pluralità dei motori immobili*, p. 323; *5.13.8 Dio come «pensiero di pensiero»*, p. 324; *5.13.9 Bene immanente e Principio trascendente*, p. 324

325 5.14 Libro XIII (*Mŷ*)

5.14.1 Piano della trattazione, p. 326; *5.14.2 Natura degli enti matematici*, p. 326; *5.14.3 Critica della dottrina delle Idee*, p. 327; *5.14.4 Critica delle teorie dei numeri ideali*, p. 328; *5.14.5 Ripresa della discussione sulle Idee*, p. 329

330 5.15 Libro XIV (*Nŷ*)

5.15.1 Confutazione della teoria dei contrari come princìpi, p. 330; *5.15.2 Errori dei platonici*, p. 331; *5.15.3 I numeri non godono di esistenza separata*, p. 332; *5.15.4 Idee, numeri ideali e numeri matematici*, p. 332; *5.15.5 Originarietà del bene*, p. 333; *5.15.6 Ulteriori argomenti contro la teoria dei numeri ideali*, p. 334

335 6. L'etica

335 6.1 L'*Etica Eudemea*

6.1.1 Libro I - Indagine sulla felicità, p. 336; *6.1.2 Libro II - Le virtù*, p. 337; *6.1.3 Libro III - Analisi di specifiche virtù etiche*, p. 338; *6.1.4 Libri IV-VI - I "libri controversi"*, p. 338; *6.1.5 Libro VII - L'amicizia*,

p. 339; *6.1.6 Libro VIII Considerazioni sulla fortuna e sulla virtù "complessiva"*, p. 339

341 6.2 L'*Etica Nicomachea*

6.2.1 Libro I - Il bene, la felicità e la virtù, p. 341; *6.2.2 Libro II - Le virtù etiche*, p. 350; *6.2.3 Libro III - I fattori dell'azione morale (capp. 1-5). Esame di specifiche virtù etiche (capp. 6-12)*, p. 356; *6.2.4 Libro IV - Proseguimento dell'esame delle virtù etiche*, p. 363; *6.2.5 Libro V - Analisi della giustizia*, p. 367; *6.2.6 Libro VI - Le virtù dianoetiche*, p. 374; *6.2.7 Libro VII - Continenza e incontinenza (capp.1-10). Prima discussione sul piacere (capp. 11-14)*, p. 381; *6.2.8 Libro VIII - Primo libro sull'amicizia* [philía], p. 390; *6.2.9 Libro IX - Secondo libro sull'amicizia*, p. 398; *6.2.10 Libro X - Seconda discussione sul piacere (capp.1-5). Conclusioni sulla felicità (capp. 6-9)*, p. 404

412 6.3 La *Grande etica*

6.3.1 Il problema dell'autenticità, p. 413; *6.3.2 Libro I - Essenza e condizioni della virtù etica*, p. 414; *6.3.3 Libro II - Il piacere, la buona fortuna e l'amicizia*, p. 415

417 7. La politica e l'economia

417 7.1 La *Politica*

7.1.1 Un'opera complessa, p. 417; *7.1.2 Libro I - Indagine sull'origine e l'essenza dello Stato*, p. 419; *7.1.3 Libro II - Esame delle principali teorie dello Stato ideale, nonché di alcune costituzioni*, p. 426; *7.1.4 Libro III - Lo Stato e il cittadino. I tipi fondamentali di costituzione*, p. 429; *7.1.5 Libro IV - Analisi delle costituzioni*, p. 437; *7.1.6 Libro V - La dinamica delle rivoluzioni e i modi per prevenirle*, p. 441; *7.1.7 Libro VI Esame delle democrazie e delle oligarchie*, p. 444; *7.1.8 Libro VII - Lo Stato ideale*, p. 445; *7.1.9 Libro VIII - L'educazione nello Stato ideale*, p. 451

452 7.2 La *Costituzione degli ateniesi*

454 7.3 L'*Economico*

7.3.1 Libro I - L'amministrazione della casa, p. 454; *7.3.2 Libro II - Forme di economia. Espedienti finanziari*, p. 455; *7.3.3 Libro III - I doveri della moglie e del marito*, p. 456

459 8. La retorica e la poetica

459 8.1 La *Retorica*

8.1.1 Libro I - Natura, elementi e condizioni della retorica, p. 459; *8.1.2 Libro II - Proseguimento dell'indagine sulle risorse persuasive*, p. 463; *8.1.3 Libro III - L'elocuzione (capp. 1-12) e la disposizione delle parti del discorso (capp. 13-19)*, p. 464

466 8.2 La *Poetica*

8.2.1 Essenza ed elementi della poesia, p. 466; *8.2.2 Analisi della tragedia*, p. 470; *8.2.3 Confronto fra l'epica e la tragedia*, p. 476

479 9. La fortuna e le interpretazioni

479 9.1 L'antichità

9.1.1 La scuola peripatetica, p. 479; *9.1.2 L'edizione di Andronico di Rodi*, p. 483; *9.1.3 I commentatori greci di Aristotele*, p. 484

488 9.2 Il medioevo

9.2.1 Aristotele nel mondo latino e in quello greco-orientale, p. 488; *9.2.2 Aristotele nella filosofia islamica*, p. 490; *9.2.3 Aristotele nella filosofia ebraica*, p. 492; *9.2.4 L'*Aristoteles-Renaissance *nel mondo latino*, p. 493

500 9.3 Dall'Umanesimo alla fine del Settecento

9.3.1 L'Umanesimo e la contrapposizione fra Platone e Aristotele, p. 501; *9.3.2 L'aristotelismo rinascimentale*, p. 503; *9.3.3 Riforma e Controriforma*, p. 504; *9.3.4 La reazione antiaristotelica*, p. 506

509 9.4 L'Ottocento

9.4.1 La rivalutazione hegeliana di Aristotele, p. 509; *9.4.2 L'edizione curata da Immanuel Bekker*, p. 511; *9.4.3 Trendelenburg e Brentano*, p. 512; *9.4.4 Filologi e storici della filosofia*, p. 514

514 9.5 Il Novecento

9.5.1 Werner Jaeger e il metodo genetico, p. 514; *9.5.2 Aristotele nel dibattito filosofico del Novecento*, p. 517

523 Cronologia

527 Bibliografia

528 1. Le opere di Aristotele

1.1 Edizioni, p. 528; *1.2 Traduzioni e commenti*, p. 529

532 2. I commentari greci

533 3. Studi critici

3.1 Presentazioni generali, p. 533; *3.2 Logica, epistemologia e analisi del linguaggio*, p. 535; *3.3 Filosofia della natura, biologia e psicologia*, p. 538; *3.4 Metafisica*, p. 543; *3.5 Etica, politica ed economia*, p. 546; *3.6 Retorica e poetica*, p. 552; *3.7 Fortuna e interpretazioni*, p. 553; *3.8 Altre opere di utile consultazione*, p. 555

557 Indice dei nomi

Al professor Menso Folkerts,
studioso tra i massimi di storia della scienza,
direttore dell'"Institut für Geschichte der Naturwissenschaften"
della Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera,
in segno di profonda stima e di vivissima riconoscenza

Prefazione

Con questo libro si mette a disposizione del pubblico italiano un'ampia sintesi dell'opera e delle dottrine di Aristotele che può essere collocata sullo stesso piano degli studi più importanti su Aristotele degli ultimi decenni.

Il libro si presenta nel momento opportuno, perché attualmente il confronto con la filosofia e anche con la scienza di Aristotele ha raggiunto un grado d'intensità che supera tutti gli sforzi precedenti. Ogni anno si pubblicano circa centocinquanta studi su Aristotele. Il quadro è caratterizzato da dozzine di volumi collettivi e da un oceano pressoché sterminato di singoli contributi: è dall'epoca dei commentatori di Aristotele della tarda antichità che sul grande filosofo non si svolgeva un lavoro così intenso.

Tre tendenze contraddistinguono le ricerche attuali su Aristotele. Tali ricerche sono a) internazionali, b) segnate da una convergenza tra filosofia e filologia e c) rivolte non soltanto alle opere filosofiche in senso stretto, ma anche alle singole discipline scientifiche (in primo luogo l'astronomia e la biologia) trattate da Aristotele.

Le ricerche su Aristotele, che nell'Ottocento costituivano un ambito di competenza tedesco, si sono oggi estese internazionalmente: anzi, si sono distribuite in tutto il mondo. Senza dubbio, esistono dei punti focali. Accanto a quella tedesca, troviamo in primo luogo la letteratura inglese e americana su Aristotele, la quale si colloca in una posizione di primissimo piano. Solo a una certa distanza va menzionata quella francese e italiana, la quale ha peraltro apportato dei contributi di rilievo: in proposito, andrebbero innanzi tutto ricordati Enrico Berti, Giovanni Reale e Mario Mignucci. All'interno di questo quadro, l'approccio metodologico si presenta assai diversificato. Mentre la ricerca tedesca e quella italiana procedono conformemente a un metodo storico e collocano il pensiero di Aristotele nel suo contesto storico-filosofico, molti studi anglosassoni, ispirati dalla cosiddetta filosofia analitica, puntano direttamente su Aristotele, lo trattano come un nostro collega e cercano di realizzare un'applicazione immediata delle sue teorie (in particolare di quelle che rientrano

nel dominio dell'etica) al mondo attuale; nel contempo, tutto ciò che è metafisico viene ridotto a forme e formule logiche.

A questo aspetto se ne accompagna un secondo. L'internazionalizzazione degli studi su Aristotele non ha avuto l'effetto di rafforzare un dialogo culturale tra le nazioni. Nell'area anglosassone, infatti, non si viene a conoscenza in misura adeguata, a motivo della mancanza di conoscenze linguistiche, delle ricerche tedesche e italiane (le cose procedono diversamente nel rapporto inverso), mentre nell'area di lingua tedesca le opere inglesi e americane su Aristotele nelle quali l'orientamento filosofico risulta particolarmente marcato sono recepite non senza una certa esitazione, in quanto si ignorano le loro premesse filosofiche. Alberto Jori riesce a integrare entrambe le correnti delle ricerche su Aristotele. Per lui non sussistono barriere linguistiche; inoltre, egli è capace di recepire filosoficamente il pensiero di Aristotele rimanendo al tempo stesso sul terreno della scienza storico-contestuale dei testi.

In tal modo, il discorso già si volge alla convergenza tra filosofia e filologia. Jori sviluppa in termini persuasivi entrambi i versanti. Come filosofo, cerca degli accessi ermeneuticamente garantiti ad Aristotele che però non abbandonano mai la base testuale, la quale viene illustrata con cura. In tal modo, egli si colloca nélla linea della migliore tradizione italiana (e tedesca).

Quanto poi al collegamento tra filosofia e scienza, Jori stesso ne ha fornito un esempio con la sua edizione commentata de *Il cielo*, ove ha persuasivamente concepito l'ordine cosmico, quale emerge dalle riflessioni astronomiche di Aristotele, come una forma di "vitalismo", e l'ha integrato per tale via nell'ordine complesso del mondo umano.

E sono proprio gli ambiti disciplinari, apparentemente superati, dell'astronomia e della biologia aristoteliche a suscitare oggi un interesse sorprendentemente vivace: si riconosce infatti in misura via via crescente che sotto la superficie di un'immagine del mondo errata dal punto di vista delle conoscenze positive si trovano osservazioni e conoscenze che sollecitano l'attenzione della scienza attuale e che sono, al tempo stesso, filosoficamente rilevanti. Per la biologia vanno qui menzionati gli studi più recenti di Wolfgang Kullmann e della sua scuola, e in secondo luogo soprattutto i contributi di Alan Gotthelf e David Balme.

Di tutti questi sviluppi si tiene accuratamente conto in questo libro. Jori mette a disposizione del lettore italiano una guida affidabile, ricca d'informazioni sui problemi filologici e filosofici. Nella concezione dell'opera, nel grado di approfondimento e di ricchezza dei particolari e

nella chiarezza dell'esposizione, colgo un'affinità tra questo libro e il mio studio su Aristotele (*Grundriss der Philosophie* [Überweg] 13, 1983), che viene ora pubblicato (2003) in una seconda edizione profondamente rielaborata. Possano così le due opere, integrandosi reciprocamente, trovare la loro via e i loro lettori nella medesima attitudine spirituale verso la scienza.

Hellmut Flashar
Direttore della "Deutsche Aristoteles Gesamtausgabe"

Introduzione

Per quanto gli studi più autorevoli su Aristotele degli ultimi decenni abbiano dimostrato che la filosofia aristotelica, lungi dal costituire un complesso di dottrine di carattere dogmatico, è essenzialmente aperta, "flessibile" e problematica, tale immagine rinnovata e più fedele del pensiero dello Stagirita non pare esser stata adeguatamente recepita, a tutt'oggi, dalla *communis opinio*. Ancora prevale, al di fuori della cerchia ristretta degli specialisti, lo stereotipo di un Aristotele che presume di possedere un sapere assoluto e totalizzante.

Per mettere in luce l'infondatezza di tale stereotipo, abbiamo voluto mostrare in che modo lo Stagirita procede *realmente* nelle proprie indagini: ponendosi domande, confrontandosi criticamente con la tradizione, saggiando le soluzioni possibili, per formulare infine delle risposte che, comunque, non considera mai definitive. La strategia migliore per rendere manifesta l'intima articolazione di questo suo costante interrogarsi e interrogare l'uditore e il lettore è parsa quella di affrontare direttamente, una per una, tutte le opere di Aristotele, ricostruendone l'organica tessitura senza tuttavia perdere mai di vista l'orizzonte teoretico complessivo in cui ogni ricerca dello Stagirita – anche la più specifica – trova la sua collocazione e il suo significato.

Non v'è dubbio che la lettura dei testi costituisce il momento autentico e irrinunciabile di confronto con qualsiasi autore. All'incontro diretto con gli scritti aristotelici la presente opera non vuole dunque certo sostituirsi. Il nostro intento è, invece, quello di agevolare l'accesso ai trattati dello Stagirita, suggerendo possibili itinerari ermeneutici e lasciando affiorare, nel contempo, gli interrogativi che tali trattati pongono e ai quali, a volte, duemila anni d'indagini critiche non sono riusciti a dare risposte soddisfacenti.

Com'è ovvio, le analisi più approfondite da noi svolte hanno per oggetto le opere aristoteliche teoreticamente più ricche e complesse, ancor oggi al centro del dibattito filosofico. Così, i capitoli relativi alla *Metafisica* e all'*Etica Nicomachea* sono i più "corposi" e articolati; tuttavia, ogni opera dello Stagirita è studiata con attenzione.

Il nostro non è né intende essere un libro per "addetti ai lavori", bensì uno strumento utile a un pubblico più ampio. Pertanto, abbiamo voluto evitare di appesantire eccessivamente il testo con note e richiami. Le citazioni di passi aristotelici (accompagnate, quand'è sembrato opportuno, dall'originale traslitterato) sono inserite nel vivo dell'analisi. Allorché, poi, abbiamo cercato di chiarire gli snodi fondamentali del filosofare dello Stagirita alla luce delle prospettive critiche odierne, abbiamo fatto un uso quanto mai parco di riferimenti alla letteratura secondaria, richiamandoci, in ogni caso, solo a poche opere d'indiscusso valore.

Nella nostra esplorazione del *Corpus Aristotelicum* ci siamo attenuti a un criterio preciso e siamo stati guidati, al tempo stesso, da una salda convinzione. Il criterio è quello dell'assoluta fedeltà ai testi. Il metodo più sicuro per evitare che il naturale desiderio di "dialogare" con Aristotele induca ad attribuire al nostro filosofo, più o meno inconsapevolmente, tesi anacronistiche e non sue, è infatti quello di rispettare con scrupolo e, anzi, con umiltà filologica, quanto di lui ci è rimasto.

La convinzione che ci ha guidati è, a sua volta, strettamente connessa con tale impegno di fedeltà e rispetto: si tratta della ferma persuasione che la fecondità e la stessa attualità del messaggio di Aristotele emergono nei termini più limpidi ed efficaci precisamente quando si rinunzia a piegare tale messaggio a contingenti mode di pensiero, e ci si studia, invece, di salvaguardarlo – nella misura del possibile – nella sua autenticità. Autenticità che vuol dire anche parziale alterità. Lo Stagirita *non* è un nostro contemporaneo, e sarebbe un errore cercare a tutti i costi di farlo diventare tale. Le sue coordinate ideali sono, in parte, diverse dalle nostre. E tuttavia, a un Aristotele "addomesticato" è infinitamente preferibile, crediamo, il vero Aristotele. Il suo pensiero acquista una straordinaria carica di attualità proprio nella misura in cui, riscoperto nei suoi caratteri originari, si presenta come una "sfida" alla *nostra* visione della realtà, e propone modelli alternativi, a volte probabilmente più validi, di comprensione dell'esperienza.

Affrontare il *Corpus Aristotelicum* nel suo complesso è opera non facile, ma altamente gratificante. Per chi scrive, la stesura di questo volume ha costituito una sorta di viaggio, ricco di scoperte e di gioie intellettuali. Alla fine dell'itinerario, la filosofia dello Stagirita – una filosofia, peraltro, sempre *in fieri*, mai conchiusa in formule definitive –, dispiegandosi in un panorama grandioso, ci è realmente apparsa come una delle imprese più ammirevoli della storia dell'umanità. Al tempo stesso, a mano a mano che l'esplorazione procedeva, Aristotele è andato assu-

mendo il profilo di un compagno di viaggio, le cui parole e riflessioni, affiorando da un lontano passato, possono essere d'aiuto anche all'uomo d'oggi, nel cómpito ineludibile di confrontarsi con i perenni interrogativi dell'esistenza. Il nostro auspicio è che pure al lettore lo Stagirita possa alla fine presentarsi come un tale compagno di viaggio: saggio e autorevole, e insieme benevolo e profondamente umano.

Ringraziamenti

Ho avuto la fortuna di conoscere e frequentare alcuni tra i massimi studiosi di Aristotele (oltre che della filosofia antica in generale) del nostro tempo, imparando molto non solo dalle loro lezioni, ma anche dagli scambi d'idee di cui mi hanno onorato. Per l'Italia, bastino i nomi dei professori Giuseppe Cambiano, Walter Leszl, Maurizio Migliori, Mario Mignucci, Carlo Natali, Giovanni Reale e Mario Vegetti. Quanto agli studiosi stranieri, mi limito a menzionare i professori Jochen Althoff, Pierre Aubenque, Jonathan Barnes, Philip van der Eijk, Hellmut Flashar, Otfried Höffe, Hans Joachim Krämer, Klaus Oehler, Pierre Pellegrin, Matthias Schramm e Georg Wöhrle. Da tutti loro mi sono venuti nel corso degli anni validissimi stimoli e idee preziose, che sono infine confluiti nella presente opera e hanno contribuito a darle la sua forma definitiva. Tengo a ringraziarli di cuore: senza i loro molteplici apporti, questo libro non avrebbe visto la luce.

Di parecchie indispensabili nozioni sono altresì debitore a studiosi insigni della tradizione aristotelica, e in particolare ai professori Francesco Bottin, Gotthard Strohmaier, Franco Volpi e Georg Wieland: anche a loro desidero esprimere la riconoscenza più viva.

Ricordo con gratitudine pure il gruppo dei giovani studiosi di Aristotele che si è costituito a Tubinga sotto la guida di un maestro eccezionale come il professor Otfried Höffe: con loro, oltreché – come detto – con lo stesso professor Höffe, ho avuto un intenso scambio intellettuale, dal quale sono nati numerosi spunti essenziali all'elaborazione di quest'opera. Mi si permetta di citare almeno il professor Christof Rapp (attualmente alla Humboldt-Universität di Berlino) e i dottori Rolf Geiger, Nico Scarano e Tim Wagner.

Un'esperienza estremamente significativa, soprattutto per approfondire le indagini sulla produzione scientifica di Aristotele, ha poi costituito per me il periodo di studio trascorso presso il "Deutsches Museum" di Monaco di Baviera e, contestualmente, presso l'"Institut für Geschichte der Naturwissenschaften" dell'Università monacense: oltre al professor Menso Folkerts, direttore del suddetto Istituto ed esperto di eccezionale valore di storia della scienza – al quale quest'opera è dedicata –, desidero ricordare la professoressa Brigitte Hoppe,

nonché il dottor Stephan Kirschner – profondo conoscitore, tra l'altro, dei commentari di Nicola d'Oresme alle opere aristoteliche e grande amico – e il dottor Richard Lorch, studioso della tradizione filosofica e scientifica araba.

Tengo altresì a ringraziare la "Alexander von Humboldt-Stiftung" che, assegnandomi la sua prestigiosa borsa di ricerca, mi ha permesso di venire a contatto con un ambiente accademico quanto mai stimolante – dirò anzi unico – come quello tedesco, nonché la "Deutsche Forschungsgemeinschaft" (DFG), il Graduiertenkolleg "Ars und Scientia im Mittelalter und in der frühen Neuzeit" e la "Fritz Thyssen Stiftung", che mi hanno dato la possibilità di proseguire in Germania le mie ricerche e di prepararmi per il conseguimento dell'Habilitation accademica.

Ancora una parola sul professor Franco Volpi. Nei suoi confronti ho un sostanziale debito intellettuale, ma non solo. È a lui che risale l'idea prima di questo libro, la cui elaborazione egli ha poi seguìto e agevolato con i suoi consigli amichevoli quanto preziosi. La riconoscenza che provo per questo grandissimo studioso, la cui amicizia costituisce per me un onore, non può certo trovare un'espressione adeguata in queste poche righe.

Il professor Hellmut Flashar ha arrecato a questo libro, con generosità e umanità senza pari, un contributo fondamentale, scaturente da quella sua straordinaria conoscenza del pensiero e della tradizione aristotelici che fa di lui il "principe" degli aristotelisti del nostro tempo, e si è altresì compiaciuto di apporre al volume, una volta terminato, il sigillo prestigioso della sua prefazione. Anche per lui provo una riconoscenza sconfinata.

Sono profondamente grato pure al dottor Francesco Cataluccio, della casa editrice Paravia-Bruno Mondadori, che mi ha permesso, con intelligenza e pazienza, di concretare il progetto iniziale, nonché al dottor Claudio Piga, il quale ha svolto l'opera non facile di realizzazione editoriale del volume con estrema competenza e pari disponibilità.

Oltre a mia madre, Giovanna Maria Jori, che ha seguìto con attenzione le varie fasi dell'elaborazione del libro, vorrei infine ricordare, sia pure, forzatamente, in forma di semplice elenco, gli eminenti studiosi che, sulla base delle loro diverse competenze – dalla filosofia alla biologia, dalla medicina alla filologia, dalla teologia all'islamistica, dal diritto alla storia della scienza e della tecnica –, mi hanno fornito importanti informazioni durante la stesura dell'opera: la professoressa Eve-Marie Engels e i professori Ermanno Bencivenga, Vincenzo Cappelletti, Günter Figal, Klaus-Dietrich Fischer, Gian Franco Frigo, Gian Franco Gianotti, Heinz Halm, Martin Hengel, Heinz Hofmann, Eberhard Knobloch, Karl-Josef Kuschel, Alfons Labisch, Dietmar Mieth, Roberto Radice, Ivo Schneider, Jan Schröder, Heinrich von Staden, Jürgen Teichmann, Paul U. Unschuld e Urban Wiesing.

Abbreviazioni e sigle utilizzate nei richiami alle opere aristoteliche e pseudo-aristoteliche

An. post. = *Analitici secondi*

An. pr. = *Analitici primi*

Ath. resp. = *Costituzione degli ateniesi*

Cat. = *Categorie*

De an. = *L'anima*

De aud. = *Su ciò che è udibile*

De bono = *Sul Bene*

De caelo = *Il cielo*

De col. = *Sui colori*

De divin. = *Sulla divinazione nel sogno*

De gen. anim. = *La generazione degli animali*

De gen. et corr. = *La generazione e la corruzione*

De ideis = *Sulle Idee*

De inc. anim. = *Il modo di spostarsi degli animali*

De insomn. = *Sui sogni*

De int. = *Sull'interpretazione*

De iuv. et sen. = *Sulla giovinezza e la vecchiaia, la vita e la morte e la respirazione*

De lin. = *Sulle linee indivisibili*

De long. = *Sulla longevità e la brevità della vita*

De Mel. = *Su Melisso, Senofane, Gorgia*

De mem. = *Sulla memoria e la reminiscenza*

De motu anim. = *Il movimento degli animali*

De mundo = *Sul cosmo*

De part. anim. = *Le parti degli animali*

De phil. = *Sulla filosofia*

De plant. = *Sulle piante*

De sensu = *Sulla sensazione e i suoi oggetti*

De somno = *Sul sonno e la veglia*

De spiritu = *Sullo spirito*

De vent. = *Regioni e nomi dei venti*

De virt. = *Sulle virtù e sui vizi*

El. soph. = *Confutazioni sofistiche*

Eth. Eud. = *Etica Eudemea*

Eth. Nic. = *Etica Nicomachea*

Eud. = *Eudemo*

Gryll. = *Grillo*

Hist. anim. = *Storia degli animali*

Magna mor. = *Grande etica*

Mech. = *Meccanica*

Metaph. = *Metafisica*

Meteor. = *Meteorologici*

Mir. = *Notizie di carattere meraviglioso*

Oec.	= *Economico*	*Probl. phys.*	= *Problemi di fisica*
Phys.	= *Fisica*	*Protr.*	= *Protreptico*
Physiogn.	= *Fisiognomica*	*Rhet.*	= *Retorica*
Poet.	= *Poetica*	*Rhet. ad Alex.*	= *Retorica ad Alessandro*
Pol.	= *Politica*	*Top.*	= *Topici*

Avvertenza

Per ogni opera di Aristotele segnalata nelle apposite "schede", collocate a piè di pagina all'inizio delle diverse sezioni del presente volume, si riportano: 1) la data e il luogo della prima edizione a stampa; 2) gli estremi dell'opera nell'edizione di riferimento, a cura di Immanuel Bekker; 3) i dati relativi alle migliori edizioni bilingui (testo greco e traduzione italiana) e alle più affidabili versioni in lingua italiana dell'opera stessa.

1. La vita e le opere

1.1 Vita di Aristotele[1]

1.1.1 I primi anni

Fonti attendibili riferiscono che Aristotele nacque nel primo anno della 99ª Olimpiade, ossia nel 384/383 a.C., nella piccola città di Stagira, l'odierna Stavro: una colonia greca, situata lungo la costa nord-orientale della penisola calcidica, nella quale si parlava un dialetto ionico. Il padre Nicomaco apparteneva alla corporazione degli Asclepiadi, era cioè medico; pare che la sua famiglia fosse emigrata dalla Messenia nell'VIII o VII secolo. Anche la madre Festide discendeva da una famiglia di medici,

[1] Tutte le notizie di cui disponiamo intorno alla vita dello Stagirita sono tratte dalle *Vite* [*Bíoi*] di Diogene Laerzio (prima metà del III sec. d.C.), nonché dalle antiche *Vite* di Aristotele raccolte nel fondamentale studio di I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1957 (rist. Garland, New York-London 1987). L'elenco completo delle *Vite* del filosofo che ci sono giunte è il seguente:

I. Diogene Laerzio V, 1, 1-35, ove troviamo uno schizzo della vita, il testamento, l'elenco delle opere e un quadro della dottrina. La fonte principale di Diogene è la *Vita* scritta verso il 200 a.C. dal peripatetico Ermippo (per la cronologia la sua fonte è invece costituita dalla *Cronaca* di Apollodoro).

II. Il cap. 5 di una lettera inviata da Dionigi di Alicarnasso (60 ca a.C. - dopo il 7 a.C.) ad Ammeo [*Pròs Ammaíon epistolé*]: si tratta di una sintesi brevissima della vita.

III. La *Vita Hesychii* o *Vita Menagiana* (così chiamata dal suo primo editore, Gilles Ménage, London 1663): è una tarda compilazione che attinge alle medesime fonti utilizzate da Diogene.

IV. La *Vita* scritta dal neoplatonico Tolomeo (inizio del IV sec. d.C.), contenuta in nove versioni ridotte, delle quali due greche, una latina, due siriache e quattro arabe (ciascuna di queste *Vite* contiene soltanto una selezione delle notizie fornite da Tolomeo). Delle due versioni greche, una è la celebre *Vita Marciana*, contenuta nel Cod. Marc. Gr. 257 (se ne veda l'edizione commentata a c. di O. Gigon, *Vita Aristotelis Marciana*, W. de Gruyter, Berlin 1962), l'altra è l'*Ammoniana* o *Vulgata*.

originaria però di Calcide nell'Eubea (ove Aristotele riparò nell'ultimo periodo della sua vita).

Il padre era autore di libri di medicina nonché di un trattato di "fisica", dal che si evince che la passione per le scienze naturali che si manifesta nell'opera di Aristotele costituiva una sorta di retaggio familiare. Sembra poi che le famiglie degli Asclepiadi fossero solite esercitare i propri figli alla pratica della dissezione: è dunque probabile che Aristotele abbia appreso dal padre i rudimenti dell'arte medica (della quale parla spesso nei suoi scritti), né si può escludere che lo abbia addirittura assistito nella sua attività professionale. Inoltre, Nicomaco era amico di Aminta III, re di Macedonia dal 389 al 369 a.C., che lo volle presso di sé quale medico di corte; si può pertanto supporre che Aristotele sia vissuto per alcuni anni assieme al padre a Pella, capitale del regno macedone. Il legame professionale, ma anche di amicizia, di Nicomaco con la corte macedone può essere altresì considerato uno dei presupposti dei futuri rapporti di Aristotele con il re macedone Filippo II (figlio di Aminta; 382 ca - 336 a.C.) e con il figlio di questi Alessandro (356-323 a.C.).

Rimasto orfano in giovane età, Aristotele fu preso sotto tutela da un parente di nome Prosseno (del quale successivamente adottò il figlio Nicanore) e molto probabilmente si trasferì ad Atarneo, ove questi risiedeva. È possibile che tale soggiorno ad Atarneo abbia costituito il punto di partenza degli stretti rapporti che in séguito lo Stagirita intratterrà con Ermia, signore della città.

1.1.2 Gli studi nell'Accademia e le prime opere

Quando Aristotele compì diciassette anni, Prosseno, perché completasse la sua educazione, lo mandò ad Atene, ove il giovane s'iscrisse all'Accademia. Questa celebre istituzione – il massimo centro culturale della Grecia del tempo – era stata creata da Platone (428/427-348/347 a.C.) poco tempo dopo il suo primo viaggio in Sicilia (388 a.C.), ed era destinata, nelle intenzioni del fondatore, a formare i futuri «veri politici», ossia coloro che, opponendosi alla corruzione e alla disgregazione politica dilaganti, sarebbero stati capaci di rinnovare lo Stato attraverso il sapere.

Dai dati forniti da Diogene Laerzio (V, 9) si evince che Aristotele entrò nell'Accademia nel 367/366 a.C. e vi rimase fino al 347/346 a.C. Questo periodo ventennale, che va dall'epoca del secondo viaggio di Platone in Sicilia fino alla morte di Platone stesso, coincise con una fase

cruciale della storia della scuola, la quale fu allora sede d'intensi dibattiti connessi con la revisione critica dei princìpi del platonismo. In particolare, negli anni dal 367/366 fino agli inizi del 364, durante i quali Platone si trattenne in Sicilia, la figura di maggior spicco dell'Accademia fu Eudosso di Cnido (391/390 ca - 338/337 ca a.C.), insigne matematico e astronomo nonché autore di una proposta di "correzione" della teoria platonica delle Idee (ne parleremo più avanti). Tra i pensatori di rilievo attivi nella scuola in quel periodo, vanno poi menzionati Speusippo (410/408 ca - 339/338 ca a.C.) e Senocrate (396/395-314/313 a.C.), entrambi futuri scolarchi dell'Accademia, Eraclide Pontico (390 ca - 310 ca a.C.), reggitore della scuola in occasione del terzo viaggio siciliano di Platone (361 a.C.), Filippo di Opunte (418 ca - 340 ca a.C.), editore dell'ultima opera platonica, le *Leggi*, e probabile autore dell'*Epinomide*, e infine Erasto e Corisco, sui quali torneremo fra poco.

I rapporti con Platone

Aristotele poté conoscere personalmente Platone solo quando questi fece ritorno dalla Sicilia. A quel tempo lo Stagirita si trovava sui vent'anni, e probabilmente aveva già raggiunto una certa autonomia intellettuale. È indubbio, d'altra parte, che il pensiero platonico esercitò su di lui un'influenza determinante, giungendo anzi a costituire il permanente punto di riferimento, pur se spesso in termini critici, della sua intera speculazione.

Sembra che, almeno per un certo periodo, lo Stagirita abbia goduto grande stima da parte di Platone, il quale lo chiamava «il lettore» [*anagnostés*] per antonomasia e addirittura «la mente» [*ho noûs*], ossia «il limpido intelletto della scuola» (Olof Gigon). È però presumibile che con il tempo, a mano a mano che Aristotele precisava il proprio dissenso verso aspetti centrali del platonismo, i rapporti fra maestro e discepolo si siano fatti meno cordiali (anche a motivo, pare, del temperamento polemico del giovane).

Nell'Accademia, comunque, non veniva imposta una rigida "ortodossia" dottrinale: i membri della scuola, pur se accomunati da un medesimo spirito, conducevano i propri studi e sviluppavano il proprio pensiero in un clima di grande libertà intellettuale. Platone stesso dava l'esempio di tale libertà, promuovendo dibattiti su temi di particolare importanza e arrivando non di rado a recepire le critiche e i suggerimenti avanzati dai discepoli, come si desume da vari suoi dialoghi e in ispecie da quelli della "fase dialettica"

Il *Grillo*

La prima opera scritta dallo Stagirita fu forse il *Grillo*, dedicato a un problema di grande rilievo: quello della retorica. Aristotele traeva qui spunto da una serie di scritti retorici composti in onore di Grillo, figlio dello storico Senofonte (430 ca - dopo il 355 a.C.), morto nel 362 a.C. nella battaglia di Mantinea, il che induce a supporre che l'opera sia stata redatta in un'epoca vicina a tale data. Nel ***Grillo***,* lo Stagirita intendeva sferrare un attacco contro la retorica intesa come mera tecnica di suggestione emotiva: tale era, in effetti, il modo in cui l'arte oratoria era stata teorizzata e praticata dal sofista Gorgia (480 ca - 380 ca a.C.) e, in una forma più moderata, dal suo discepolo, il celebre retore Isocrate (436-338 a.C.). Non si può affermare, al riguardo, che Aristotele fosse antiisocrateo in termini assoluti; è stato anzi rilevato da William David Ross come lo stile piano e la cura per l'espressione precisa che caratterizzano le opere aristoteliche che ci sono pervenute denunzino chiaramente l'influenza del grande oratore. Tuttavia, lo Stagirita concordava con Platone nel condannare, come il maestro aveva fatto nel *Gorgia*, l'attribuzione di un valore primario al successo oratorio a scapito della ricerca della verità. E se Isocrate considerava la retorica come il fondamento e insieme il coronamento dell'autentica *paideía*, ovvero della formazione spirituale, e tentava altresì di attuare tale progetto educativo nella propria scuola, nel *Grillo* Aristotele contrapponeva a siffatto orientamento il modello della *paideía* platonica, il cui vertice era invece rappresentato dalla dialettica.

I consensi riscossi dal *Grillo* furono senza dubbio il motivo che indusse ad affidare allo Stagirita un corso ufficiale di retorica nell'Accademia.[2] Ci viene riferito che Aristotele diede avvio alle lezioni con una bat-

---

* *Grillo* o *Sulla retorica*
Grýllos [o *Grȳlos*] *è Perì rhetorikês* (lat.: *Gryllus sive De rhetorica*)

- in *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, a c. di V. Rose, Teubner, Leipzig 1886 (rist. Teubner, Stuttgart 1967), pp. 75-76; in *Aristotelis fragmenta selecta*, a c. di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (rist. ivi 1987), pp. 7-8.
- ed. bilingue in Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, a c. di R. Laurenti, Loffredo, Napoli 1987 (2 voll.), pp. 376-379.

---

[2] Cfr. quanto scrive Renato Laurenti in Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, Loffredo, Napoli 1987, p. 415.

tuta la quale, parafrasi di un verso euripideo, costituiva una vera e propria dichiarazione di guerra: «Turpe è tacere e lasciare che parli Isocrate». Nel suo corso, in effetti, egli verosimilmente s'impegnava a dimostrare, in linea con le indicazioni fornite da Platone nel *Fedro*, che la retorica può acquisire un autentico statuto scientifico solo a condizione di fondarsi sulla dialettica e, anzi, d'identificarsi con essa.

L'*Eudemo*

Una seconda opera giovanile dello Stagirita che è possibile datare con una certa sicurezza è l'*Eudemo* o *Sull'anima*.* Si trattava di un dialogo dedicato alla memoria di Eudemo di Cipro, condiscepolo e amico di Aristotele, morto in battaglia presso Siracusa nel corso di una spedizione organizzata da Dione (408 ca 354/353 a.C.) contro Dionigi il Giovane (396 ca - dopo il 344 a.C.). La morte di Eudemo avvenne nel 354/353 a.C., ed è ragionevole supporre che l'opera sia stata scritta in quel periodo.

In armonia con la funebre circostanza che aveva fornito l'occasione della sua stesura, l'*Eudemo*, del quale rimangono solo pochi frammenti, era uno scritto di tipo consolatorio. Aristotele discuteva e respingeva alcune concezioni dell'anima (per esempio, la dottrina pitagorica dell'anima quale armonia di contrari), insistendo per contro sulla necessità di attribuire alla *psyché* i caratteri della sostanzialità e dell'immortalità. Per l'anima, affermava, la vita fuori del corpo è più naturale di quella in unione con esso: una posizione in cui l'influenza dello spiritualismo platonico è manifesta.

---

* *Eudemo* o *Sull'anima*
Eúdemos è Perì psychês (lat.: *Eudemus sive De anima*)

- in *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, a c. di V. Rose, Teubner, Leipzig 1886 (rist. Teubner, Stuttgart 1967), pp. 44-55; in *Aristotelis dialogorum fragmenta*, a c. di R. Walzer, Sansoni, Firenze 1934 (rist. Olms, Hildesheim 1963), pp. 7-20; in *Aristotelis fragmenta selecta*, a c. di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (rist. ivi 1987), pp. 16-23.

- ed. bilingue de: *Il frammento musicale di Aristotele 47 Rose*, a c. di M. Timpanaro Cardini, in "La Parola del Passato", XVII, 1962, pp. 300-312 [testo greco e traduzione italiana alle pp. 302-305].

Un arduo problema è costituito dall'interpretazione del frammento 5 Ross, nel quale – a giudizio di Werner Jaeger – Aristotele non solo richiama la teoria delle Idee e la dottrina platonica dell'anamnesi, ma mostra anche di aderirvi. E invero, per quanto alcuni studiosi, tra i quali Ingemar Düring e Gwilym E.L. Owen, abbiano respinto la tesi jaegeriana, il carattere platonico del frammento appare indubbio, né sembra possibile spiegarlo facendo riferimento soltanto all'appartenenza dell'*Eudemo* al genere degli scritti consolatori, oppure ricorrendo all'ipotesi che lo Stagirita abbia voluto semplicemente menzionare la teoria di Platone, senza prendere posizione al riguardo. Se ne evince che nell'*Eudemo* Aristotele sosteneva la teoria platonica dell'anima, ponendo l'accento, in particolare, sulla preesistenza di questa, nonché sull'esistenza di un mondo trascendente.

L'affinità delle tesi relative all'anima enunciate dallo Stagirita in quest'opera con quelle formulate da Platone nel *Fedone* sembra confermata dalla circostanza che i tardi neoplatonici consideravano il dialogo platonico e quello aristotelico come equivalenti. Ciò, d'altro canto, non significa che Aristotele si appiattisse qui senza alcuna originalità sulle idee del maestro. Ci viene, infatti, riferito che l'immortalità di cui parlava nell'*Eudemo* concerneva l'intelletto [*noûs*], ossia l'anima razionale (cfr. Themist. *In Arist. de anim.* 106, 29 ss. = *Eud.* fr. 2 Ross), e non l'anima nella sua totalità: è un preannunzio della tesi che lo Stagirita sosterrà nelle opere della maturità (cfr. *Metaph.* XII, 3; 1070 a 24-26).

Il *Protreptico*

Si può proporre una datazione abbastanza precisa anche per un terzo scritto composto da Aristotele durante la sua permanenza nell'Accademia. Si tratta del ***Protreptico*** o ***Esortazione alla filosofia,*** che nell'antichità fu il più ammirato e imitato degli scritti aristotelici pubblicati.

Il *Protreptico*, di cui possediamo ampi frammenti riportati dal filosofo neoplatonico Giamblico nell'opera omonima [*Protreptikós*], è un invito alla vita filosofica che Aristotele rivolge a Temisone, «re dei Cipri» [*tòn Kypríon basiléa*], ossia sovrano di una delle nove città esistenti in quell'epoca nell'isola di Cipro. La duplice circostanza che nel 351/350 a.C. Cipro sia entrata in guerra con i Persiani e che nel periodo immediatamente precedente l'isola avesse intensificato i suoi rapporti con Atene induce a far risalire l'opera al biennio 351/350 a.C. Tale ipotesi sembra corroborata dal fatto che nel *Protreptico* è verosimilmente contenuta una risposta all'*Antidosi* [*Antídosis*] di Isocrate, scritta nel 352 a.C.

Nella disposizione dei frammenti si segue abitualmente il testo di Giamblico; va però segnalato che due importanti studiosi come Ingemar Düring e Konrad Gaiser hanno optato per soluzioni differenti. È indubbio, in ogni caso, che nell'opera Aristotele proseguiva la polemica antiisocratea avviata nel *Grillo*, radicalizzando anzi il proprio attacco. La dedica stessa è significativa: Isocrate aveva infatti indirizzato tre opere esortative ai principi di Salamina, situata nell'isola di Cipro; Aristotele, dal canto suo, rivolge il *Protreptico* a un altro sovrano della medesima isola. Mentre però nel *Grillo* lo Stagirita poneva sotto accusa la retorica irrazionale, che costituiva il perno della proposta educativa dell'avversario, ora il suo impegno si precisa in termini propositivi, mediante una dimostrazione dell'eccellenza della filosofia, sulla quale si fondava invece la *paideía* dell'Accademia. Il *Protreptico* è dunque essenzialmente un'esaltazione della filosofia; in tale quadro, Aristotele illustra l'ideale della "vita teoretica", vale a dire di quella scelta esistenziale che individua il fine dell'uomo, nonché la sua felicità, nella contemplazione del vero.

Innanzi tutto, lo Stagirita mostra come non si possa assolutamente fare a meno della filosofia: pure chi la nega, infatti, è costretto a filosofare, dal momento che le argomentazioni vòlte a dimostrare l'impossibilità della filosofia hanno anch'esse un carattere filosofico (cfr. Elias, *In Porph. Isag.* 3, 17 ss. = *Protr.* fr. 2 Ross). La filosofia non è solo necessaria, ma anche possibile, in quanto il suo oggetto è costituito dai princìpi

---

* *Protreptico*
Protreptikós (lat.: *Protrepticus*)

- in *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, a c. di V. Rose, Teubner, Leipzig 1886 (rist. Teubner, Stuttgart 1967), pp. 56-73; in *Aristotelis dialogorum fragmenta*, a c. di R. Walzer, Sansoni, Firenze 1934 (rist. Olms, Hildesheim 1963), pp. 21-65; in *Aristotelis fragmenta selecta*, a c. di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (rist. ivi 1987), pp. 26-56. Si vedano anche: *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*, a c. di I. Düring, Almquist & Wiksell, Stockholm-Göteborg 1961 e *Aristotle's Protrepticus. A reconstruction*, a c. di A.H. Chroust, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1964.

- edd. it.: Aristotele, *Esortazione alla filosofia* (*Protreptico*), a c. di E. Berti, Radar, Padova 1967, nuova ed. Il Tripode, Napoli 1994; Aristotele, *Esortazione alla filosofia*, a c. di M. Casaglia, Clinamen, Firenze 2001.

e dalle cause prime, che *in sé* sono più conoscibili, ancorché *per noi* possano risultare oscuri (cfr. *Protr.* fr. 5 Ross). D'altro canto, il filosofare non richiede condizioni particolari: la verità è infatti attingibile ovunque, essendo ovunque presente (cfr. *Protr.* fr. 5 Ross). La filosofia, inoltre, costituisce un bene, dal momento che l'essenza dell'uomo si realizza pienamente in essa e per suo mezzo. L'uomo, infatti, è corpo e anima, ma il corpo è uno strumento dell'anima, e dunque inferiore a essa; l'anima, a sua volta, si distingue in parti, delle quali è quella razionale ad avere il primato. Di conseguenza, l'uomo è in termini esclusivi, o comunque prioritariamente, l'anima razionale. Questa, però, può realizzare il suo scopo, che è il conseguimento della verità, soltanto mediante la filosofia. La filosofia è dunque l'attuazione di quanto c'è nell'uomo di più elevato, sicché costituisce la nostra perfezione.

Per dimostrare che la conoscenza è la virtù suprema, ossia quella in cui consistono l'essenza e il fine dell'uomo, nel *Protreptico* Aristotele già si avvale di alcuni concetti destinati a svolgere un ruolo-cardine nella sua futura riflessione metafisica. Il principio fondamentale al quale fa appello è quello secondo cui ciò che è primo sul piano della generazione è invece ultimo quanto a valore ontologico, e, viceversa, ciò che è ultimo per la generazione è primo in termini di valore. Dal momento, quindi, che nell'uomo il corpo si sviluppa prima dell'anima e in questa le facoltà irrazionali si manifestano prima di quella razionale, la facoltà razionale, che è l'ultima quanto alla generazione, è invece la prima per valore ontologico. Ciò significa che la conoscenza filosofica, la quale rappresenta la virtù dell'anima razionale, gode, a sua volta, di un assoluto primato (cfr. *Protr.* fr. 11 Ross).

Nell'*Antidosi* Isocrate aveva sostenuto l'inutilità della filosofia; Aristotele replica innanzi tutto mostrando come la teoresi sia superiore alla prassi, perché il contemplare ha valore di per sé, laddove il fare ha un ruolo strumentale (cfr. *Protr.* fr. 12 Ross), e chiarendo poi che la filosofia, oltre ad avere un valore in sé e per sé, è anche utile all'azione, in quanto le fornisce le norme direttive (cfr. *Protr.* fr. 13 Ross). Il filosofare, infine, assicura la felicità. Tutti gli uomini, infatti, amano la vita, essendo questa piacevole di per sé; dal momento, tuttavia, che la forma più alta di vita è il pensiero, è in esso – e in particolare nella filosofia, in cui il pensiero stesso trova la sua perfetta realizzazione – che consiste la felicità suprema. Ecco allora la conclusione: «Di conseguenza, è necessario filosofare oppure congedarsi dalla vita, in quanto tutte le altre cose paiono soltanto chiacchiere vane» [*è philosophetéon oûn è chaírein … tô*

zên apitéon enteûthen, hos tà álla ghe pánta phlyaría tis éoiken eînai pollè kaì lêros] (*Protr.* fr. 10c Ross).

Come ha persuasivamente dimostrato Cornelia J. de Vogel, il *Protreptico* costituisce un'opera di transizione. Permangono nello scritto, in effetti, delle componenti schiettamente platoniche, come l'affermazione della superiorità dell'anima sul corpo e una certa svalutazione dell'esistenza terrena; d'altro canto, non si riscontrano più tracce di un'adesione alla teoria delle Idee (diversamente da quanto riteneva Jaeger) e, come si è visto, affiorano elementi del pensiero maturo dello Stagirita. Merita infine ricordare che, soprattutto attraverso la sua rielaborazione e riformulazione nell'*Ortensio* [*Ortensius*] di Cicerone (106-43 a.C.), il dialogo ha esercitato in tutta l'antichità un'influenza profonda e duratura, giunta fino a sant'Agostino (354-430) e a Boezio (480 ca - 524 ca).

Al periodo giovanile di Aristotele risalgono probabilmente anche alcune opere di contenuto metafisico, di cui è però meno agevole precisare la data di composizione. Si tratta, comunque, di scritti la cui importanza ai fini della comprensione del pensiero aristotelico e del suo sviluppo è rilevante, dal momento che essi registrano le "tappe" dell'adozione da parte dello Stagirita di un atteggiamento via via più critico verso i princìpi del platonismo.

Sulle Idee

Un significato cospicuo va riconosciuto, nella prospettiva della maturazione del pensiero aristotelico, al trattato in due libri ***Sulle Idee***,* che si colloca nel quadro dei dibattiti sulla dottrina delle Idee svoltisi nell'Accademia a partire dal secondo viaggio di Platone in Sicilia. In quel pe-

---

* *Sulle Idee*
Perì ideôn (lat.: *De ideis*)

- in *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, a c. di V. Rose, Teubner, Leipzig 1886 (rist. Teubner, Stuttgart 1967), pp. 148-152; in *Aristotelis fragmenta selecta*, a c. di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (rist. ivi 1987), pp. 120-129.
- ed. bilingue in: W. Leszl, *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Firenze 1975 [l'edizione critica del testo, alle pp. 15-54, è curata da D. Harlfinger].

riodo – che coincise, come si è visto, con l'ingresso di Aristotele nell'Accademia – la figura dominante della scuola era Eudosso di Cnido. Questi, nell'intento di superare le difficoltà che traevano origine dal duplice statuto che Platone aveva assegnato alle Idee – esse sarebbero state «separate», ma avrebbero costituito al tempo stesso la «causa delle cose» –, aveva sostenuto la loro immanenza: le Idee, cioè, erano causa dell'essere delle realtà empiriche in quanto «mescolate» con esse.

La proposta di Eudosso, nonostante i suoi palesi limiti (riconducibili all'interpretazione materialistica che in essa si dava delle Idee), aveva comunque il merito di suggerire una via per sottrarsi ad alcune gravi aporie del platonismo, sicché fu certamente oggetto di discussione da parte dei membri dell'Accademia, e varie dovettero essere le soluzioni alternative allora formulate in seno alla scuola. Aristotele stesso, sollecitato da un clima intellettuale così vivace, cominciò probabilmente fin d'allora a elaborare una propria prospettiva, la quale aveva forse già raggiunto un certo grado di originalità e autonomia allorché il giovane poté incontrare Platone. Il trattato *Sulle Idee* dava, appunto, espressione alle obiezioni da lui mosse alla dottrina delle Idee: l'opera costituì infatti la base per la critica sistematica di tale dottrina che Aristotele svolge nei libri I e XIII della *Metafisica*. Non è improbabile che lo scritto sia stato redatto poco prima o poco dopo la stesura del *Parmenide* di Platone (360 ca a.C.).

Le informazioni sul contenuto del trattato e i frammenti di cui disponiamo provengono quasi interamente dal *Commento* di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica*. Nel libro I, lo Stagirita formulava quattordici argomenti contro le Idee, dimostrando, fra l'altro, come queste non costituissero nel loro complesso se non un doppione superfluo della realtà empirica. A giudizio di Aristotele, inoltre, l'ammissione da parte di Platone dell'esistenza di Idee di relazioni era in contraddizione con il carattere sostanziale delle Idee stesse. Un'altra delle obiezioni fondamentali consisteva nel porre in luce il fatto che Platone considerava dei concetti generali come esistenti al modo di sostanze. Nel libro II, lo Stagirita passava a dimostrare come, d'altro canto, le Idee non potessero svolgere un effettivo ruolo causale e non fossero dunque in grado di spiegare la realtà empirica. Aristotele sosteneva altresì l'incompatibilità fra la dottrina delle Idee e la teoria, anch'essa platonica, dei princìpi: di quest'ultima egli però parlava più ampiamente nel trattato *Sul Bene*.

Sul Bene

Anche l'opera ***Sul Bene***[*] venne probabilmente scritta da Aristotele durante il periodo accademico. Si trattava di una relazione avente per oggetto il corso svolto da Platone intorno alla sua teoria dei princìpi. Che il filosofo ateniese abbia tenuto pubbliche lezioni sul Bene è confermato anche da altre fonti: in particolare, Aristòsseno di Taranto (n. 376 ca a.C.) riferisce che molti, recatisi ad ascoltarle, rimanevano delusi in quanto, mentre si aspettavano di sentir parlare di quel che comunemente viene inteso come bene, udivano dei discorsi di matematica e di geometria e infine sentivano affermare che «il Bene è l'Uno». Merita citare per esteso tale testimonianza:

> Come Aristotele soleva sempre raccontare, questa era l'impressione provata dalla maggior parte di coloro che ascoltarono la conferenza di Platone *Sul Bene*. Ciascuno, infatti, vi era andato pensando di apprendere qualcosa intorno a uno di quelli che vengono considerati i beni umani, come la ricchezza, la salute, la forza e, in generale, una meravigliosa felicità. Ma quando risultò che i discorsi trattavano di cose matematiche, di numeri, di geometria e di astronomia e, da ultimo, si sosteneva che esiste un Bene, un Uno [*hén*], credo che ciò sia sembrato qualcosa di assolutamente paradossale. Di conseguenza, alcuni la disprezzarono, altri la biasimarono.
>
> Aristox. *Harm. elem.* II, 39-40 Da Rios = *Test. Plat.* 7; Gaiser = *Test. Plat.* 1 Krämer.

Nel corso sul Bene, Platone illustrava la propria "dottrina dei princìpi": questa, un tempo considerata dagli interpreti come coincidente con l'ultima fase del suo pensiero, o in ogni caso come tale da costituire un aspetto marginale della sua speculazione, è stata posta in giusta luce, negli ultimi decenni, dagli esponenti della scuola di "Tubinga-Milano" – Hans Joachim Krämer, Konrad Gaiser, Thomas Szlezák e Giovanni Reale –, i quali hanno chiarito come tale dottrina abbia rappresentato

---

[*] *Sul Bene*
Perì tagathoû (lat.: *De bono*)

– in *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, a c. di V. Rose, Teubner, Leipzig 1886 (rist. Teubner, Stuttgart 1967), pp. 41-43; in *Aristotelis fragmenta selecta*, a c. di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (rist. ivi 1987), pp. 111-120.

una costante della riflessione platonica, che in essa esplicitava i propri fondamenti ultimi.

La dottrina dei princìpi era complementare a quella delle Idee, e in certo modo più essenziale di essa, dal momento che garantiva le condizioni dell'esistenza stessa delle Idee. Queste, pur spiegando il molteplice sensibile, richiedevano a loro volta una fondazione, in quanto costituenti una molteplicità: nel quadro del pensiero platonico, infatti, ogni molteplice doveva essere spiegato a partire da una superiore unità. Secondo Platone, dunque, le Idee andavano dedotte da due princìpi: l'Uno e la «Diade del grande e del piccolo».

L'Uno, identificato con il Bene, svolgeva la funzione di principio formale-limitante, mentre alla Diade spettava quella di principio materiale-indeterminato. Combinandosi fra loro, essi generavano innanzi tutto le Idee-Numeri, quindi le Idee propriamente dette, le quali, a loro volta, erano causa delle realtà empiriche. In questo grandioso modello deduttivo l'intera realtà, còlta nella stratificazione gerarchica dei suoi livelli, veniva fatta scaturire, così, dalla coppia suprema Uno-Díade. Scrive Aristotele nella *Metafisica*, attingendo appunto al suo trattato *Sul Bene*:

> Poiché dunque le Idee sono cause delle altre cose, Platone ritenne che gli elementi costitutivi [*stoicheîa*] delle Idee stesse fossero gli elementi di tutti gli esseri. E come elemento materiale delle Idee egli pose il grande e il piccolo [*tò méga kaì tò mikrón*]; come elemento formale l'Uno [*tò hén*]. Pensava infatti che le Idee e i numeri derivassero per partecipazione [*katà méthexin*] del grande e del piccolo all'Uno.
>
> *Metaph.* I, 6; 987 b 18-22

Nello scritto *Sul Bene* lo Stagirita, oltre a illustrare la dottrina dei princìpi, analizzava le ragioni che nell'Accademia si adducevano a suo favore; inoltre, esaminava la deduzione delle Idee-Numeri e delle Idee dai princìpi. È possibile che nell'opera egli già interpretasse in termini funzionali la dottrina in questione, concependo l'Uno come causa formale e la «Diade del grande e del piccolo» quale causa materiale (cfr. ivi, 988 a 8-14). Platone stesso, d'altronde, aveva dischiuso questa via nel *Filebo*, ove aveva posto, tra i quattro generi supremi della realtà – (a) il limite, (b) l'illimitato, (c) la mescolanza dei primi due e (d) la causa della mescolanza –, un principio *formale*, corrispondente al primo genere ed equivalente all'Uno della dottrina dei princìpi, e uno *materiale*, coincidente con il secondo genere e identico alla «Diade del grande e del piccolo».

Sulla filosofia

Agli anni trascorsi dallo Stagirita nell'Accademia risale infine, con molta probabilità, anche lo scritto ***Sulla filosofia***.* Per la verità, a giudizio di alcuni studiosi, tra i quali soprattutto W. Jaeger, la sua stesura andrebbe collocata in un'epoca più tarda e sarebbe da considerare pressoché contemporanea a quella del libro I della *Metafisica*. Questa tesi si fonda soprattutto sul fatto che lo scritto conteneva delle critiche a Platone e, contestualmente, sull'assunto jaegeriano secondo cui durante il suo periodo accademico Aristotele non avrebbe mai criticato il maestro. Essa però contraddice antiche testimonianze (cfr. in particolare Procl. *ap.* Philop. *De aet. mundi*, p. 31, 17 ss. [Rabe] = *De phil.* fr. 10 Ross). Neppure gli altri elementi addotti da Jaeger e da altri a favore di una datazione più tarda (per esempio, l'interpretazione del frammento 6 Ross come contenente un accenno alla morte di Platone) appaiono probanti.

L'opera, «il più importante ed esteso» (Hellmut Flashar) degli scritti giovanili di Aristotele, si presentava probabilmente in forma dialogica ed era costituita di tre libri, andati quasi interamente perduti. Nel libro I, lo Stagirita illustrava in un ampio quadro storico lo sviluppo del pensiero filosofico (la trattazione comprendeva anche le religioni orientali): mediante tale rassegna, egli chiariva il concetto della filosofia come conoscenza dei princìpi della realtà (cfr. *De phil.* fr. 6 Ross). Nel libro II, Aristotele procedeva a un esame sistematico della filosofia di Platone, rivolgendo le proprie critiche tanto alla dottrina delle Idee quanto a quella delle Idee-Numeri e dei numeri ideali (cfr. Syrian. *Metaph.* 159, 33 ss. = *De phil.* fr. 11 Ross).

Il libro III, infine, conteneva un'esposizione della filosofia aristotelica,

---

* *Sulla filosofia*
Perì philosophías (lat.: *De philosophia*)

- in *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, a c. di V. Rose, Teubner, Leipzig 1886 (rist. Teubner, Stuttgart 1967), pp. 24-40; in *Aristotelis dialogorum fragmenta*, a c. di R. Walzer, Sansoni, Firenze 1934 (rist. Olms, Hildesheim 1963), pp. 66-98; in *Aristotelis fragmenta selecta*, a c. di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (rist. ivi 1987), pp. 73-96.
- ed. bilingue: Aristotele, *Della filosofia*, a c. di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.

presentata, in forma non dissimile da quanto avverrà nella *Metafisica*, quasi come la coerente sintesi dello sviluppo complessivo del pensiero. A quel che è possibile congetturare sulla base dei pochi frammenti rimasti, nel terzo libro affioravano non pochi elementi del pensiero aristotelico maturo: in particolare, lo Stagirita introduceva la dottrina dell'atto e della potenza; presentava Dio come Intelligenza collocata al vertice della realtà e atta a garantire l'ordine armonioso di questa; formulava in termini sistematici la propria visione finalistica dell'universo (cfr. specialmente i frr. 10-29 Ross). L'esistenza di Dio veniva dimostrata mediante l'argomentazione seguente: «questo è un principio generale: dove c'è un meglio, esiste anche un ottimo. Ora, dal momento che fra gli enti c'è una realtà superiore a un'altra, esiste anche una realtà perfetta, la quale sarà la divinità» [*Kathólou en hoîs ésti ti béltion, en toútois ésti ti kaì áriston· epeì oûn éstin en toîs oûsi állo állou béltion, éstin ára ti kaì áriston, hóper eíe àn tò theîon*] (Simpl. *De caelo* 228, 28 ss. = *De phil.* fr. 16 Ross).

Lo Stagirita affrontava pure il problema relativo all'unità o molteplicità dei princìpi supremi della realtà, e in proposito affermava: «o c'è un unico principio, oppure ve ne sono molti [*he archè è mía è pollaí*]. Se è uno solo, abbiamo già quel che cerchiamo [*ei mèn mía, échomen tò zetoúmenon*]. Se sono molti, o sono ordinati [*tetagménai*], o sono privi di ordine [*átaktoi*]. Se sono privi di ordine, i loro effetti ne saranno privi in misura ancora maggiore, sicché il cosmo non sarà più un cosmo, bensì assenza di cosmo, ed esisterà ciò che è contro natura, laddove non esisterà ciò che è secondo natura [*ei mèn átaktoi, ataktótera tà ex autôn, kaì ouk estì kósmos ho kósmos all'akosmía, kaì ésti tò parà phýsin toû katà phýsin mè óntos*]. Se, invece, [i princìpi] sono ordinati, si sono ordinati o da sé, o per effetto di qualche causa esterna. Ma se si sono ordinati da sé, hanno qualcosa di comune che li unisce, e questo è il principio [*all'ei mèn hyph'heautôn etáchthesan, échousí ti koinòn tò synápton autàs kakeîno he archè*]» (Schol. in *Proverb. Salomonis* cod. Paris. gr., 174 f. 46 a = *De phil.* fr. 17 Ross). Si tratta di una soluzione assai vicina a quella che Aristotele proporrà nella *Metafisica* (cfr. *Metaph.* XII, 8).

Per quel che invece concerne la natura di Dio e il ruolo causale a lui spettante, pare che la posizione sostenuta nell'opera non fosse del tutto perspicua (cfr. Cic. *De nat. deor.* I, 13, 33 = *De phil.* fr. 16 Ross). Presumibilmente, il filosofo era già arrivato a concepire la divinità nei termini di una causa finale, senza però riuscire ancora a precisare le modalità della sua azione sul mondo. In ogni caso, lo Stagirita affermava già che

Dio, essendo impassibile, non crea il mondo, che, dunque, è eterno (cfr. Philop. *De aet. mundi*, 30, 10 s. = *De phil.* fr. 18 Ross; cfr. anche frr. 19 a b c).

Nel cosmo, considerato in una prospettiva dalla forte caratterizzazione teologica, un ruolo privilegiato veniva poi riconosciuto agli astri, visti come costituiti di etere e dotati di anima: tale dottrina (che Aristotele manterrà negli anni a venire) presentava indubbie connessioni con la "teologia astrale" già presente nell'ultimo Platone e sviluppata in séguito da alcuni membri dell'Accademia, tra i quali soprattutto Eraclide Pontico e Filippo di Opunte.

Nell'opera, dunque, la filosofia platonica veniva reinterpretata e trasformata *ab imis fundamentis*. Lo Stagirita conservava la dimensione platonica del metaempirico, ma non la concepiva più nella forma di *noetón*, ossia di mero oggetto d'intellezione, bensì come *noûs*, ovvero quale Intelligenza suprema. Le Idee, dal canto loro, venivano reinterpretate nei termini di forme *immanenti* delle cose, atte a costituire nel loro complesso la struttura intelligibile del sensibile. E nello spazio ontologico intermedio, situato fra la realtà empirica e quella metaempirica, Aristotele non collocava più, come Platone, gli enti matematici, bensì i cieli e gli astri: realtà materiali, ma al tempo stesso incorruttibili perché costituite di etere, un elemento del tutto diverso da quelli del mondo sublunare.

1.1.3 La morte di Platone e gli "anni di viaggio"

Nel 348/347 a.C., alla morte di Platone, l'Accademia fu lacerata da una crisi profonda, determinata non soltanto dal manifestarsi in tutta la loro diversità conflittuale delle varie "correnti" filosofiche presenti al suo interno, ma anche, e in parallelo, dal cruciale problema della successione alla direzione della scuola. Tra gli aspiranti allo scolarcato vi erano Eraclide Pontico, Senocrate e Speusippo; senza dubbio, anche Aristotele si sentiva degno della carica. La scelta cadde però su Speusippo, che era, tra l'altro, nipote di Platone. Ora, il pensiero di Speusippo rappresentava proprio la corrente del platonismo verso la quale lo Stagirita era maggiormente critico, soprattutto a motivo della sua tendenza a «risolvere la filosofia in matematica». Aristotele decise allora di andarsene dall'Accademia e da Atene: un gesto di rottura e una forma, per dirla con Jaeger, di "secessione", sui quali, d'altronde, non è inverosimile che abbiano esercitato una certa influenza pure i sentimenti antimacedoni manifestatisi nella città in quel torno di tempo, in séguito alla caduta di

Olinto (tali sentimenti dovevano rendere non facile la permanenza ad Atene di uno straniero, come Aristotele, forse sospettato di rapporti con la corte macedone). In ogni caso, alla sua "secessione" prese parte anche Senocrate. Proprio allora Stagira venne distrutta da Filippo di Macedonia, sicché Aristotele non poté fare ritorno nella città natia. Accettò così l'invito rivoltogli da Ermia, un suo antico compagno di studi nell'Accademia divenuto nel frattempo tiranno di Asso e di Atarneo (in quest'ultima città, come si è visto, Aristotele aveva presumibilmente trascorso alcuni anni presso il suo tutore Prosseno).

Ermia aveva raccolto intorno a sé un piccolo circolo platonico, stringendo rapporti di amicizia e collaborazione soprattutto con due accademici, Erasto e Corisco, i quali avevano cercato di dare leggi ispirate ai princìpi platonici alla loro città, Scepsi, sita non lungi da Atarneo. La collaborazione di Erasto e Corisco con Ermia fu, a quanto risulta, intensa e feconda, e valse pure a rendere più moderata e "umana" la tirannide del signore di Atarneo. Sembra che Aristotele e Senocrate abbiano dapprima raggiunto Ermia, Erasto e Corisco ad Atarneo; ben presto, tuttavia, si trasferirono ad Asso. Qui i quattro filosofi aprirono una scuola che forse, nelle loro intenzioni, doveva essere la "vera" Accademia. Tra gli uditori delle lezioni tenute ad Asso da Aristotele vanno menzionati, oltre a Corisco, il figlio di questi Neleo e, soprattutto, Teofrasto (371/370 ca - 287/286 a.C.), nativo di Ereso nell'isola di Lesbo, destinato a diventare negli anni seguenti uno dei più stretti collaboratori dello Stagirita (e suo successore a capo del Peripato).

Aristotele rimase ad Asso tre anni, finché, nel 345/344 a.C., si trasferì – probabilmente su invito di Teofrasto – a Mitilene nell'isola di Lesbo, ove fondò un'altra scuola.

1.1.4 Precettore di Alessandro di Macedonia

Il soggiorno a Mitilene, nel corso del quale senza dubbio lo Stagirita avviò molte delle proprie indagini biologiche, durò soltanto un biennio. Nel 343/342 a.C., infatti, Filippo di Macedonia, che verosimilmente aveva già conosciuto il filosofo quand'era un ragazzo, nel periodo da lui trascorso assieme al padre alla corte di Pella, lo scelse quale precettore del proprio figlio tredicenne Alessandro. Certo la decisione del monarca dovette molto non solo ai legami della famiglia di Aristotele con la corte macedone, ma anche all'influenza di Ermia. Questi, infatti, aveva concluso un'alleanza con Filippo e stava preparando in tutta segretezza una

guerra contro la Persia, e doveva considerare quanto mai utile ai propri interessi la presenza alla corte di Macedonia di un uomo di sua fiducia.

Aristotele (che, come si evince dalla *Politica*, attribuiva un'importanza fondamentale all'educazione dei futuri sovrani) accettò l'invito di Filippo e si recò a Pella assieme a Teofrasto. Poco tempo dopo i Persiani catturarono Ermia con un tranello, lo sottoposero a feroci torture e infine lo uccisero. Lo Stagirita volle celebrare la memoria dell'amico con un commosso inno e un epitaffio e, forse in quello stesso periodo, ne sposò la nipote (o sorella) Pizia, la quale aveva probabilmente cercato rifugio presso Filippo. Da Pizia il filosofo ebbe una figlia alla quale venne imposto lo stesso nome, e un figlio che fu chiamato Nicomaco come il nonno paterno (e dal quale, forse, l'*Etica Nicomachea* ha tratto il nome).

Per tre anni, nel castello di Miza, non lontano da Pella, Aristotele fu il precettore di Alessandro: il principe macedone destinato ad aprire – con le sue rivoluzionarie intuizioni e imprese straordinarie – una nuova fase della storia mondiale. Nulla in pratica sappiamo dell'educazione che lo Stagirita impartì all'allievo. Senza dubbio, l'oggetto principale del suo insegnamento furono i poemi omerici, che costituivano il fondamento dell'educazione greca; si dice anzi che Aristotele abbia rivisto per Alessandro il testo dell'*Iliade*. Tuttavia, data l'età del regale discepolo, lo Stagirita gli dovette trasmettere anche le basi dell'insegnamento filosofico. Inoltre, certamente gli illustrò i doveri dei sovrani e i princìpi dell'arte di governo; nell'elenco delle opere aristoteliche figurano infatti due trattati da lui scritti per l'allievo: quello *Sulla monarchia* [*Perì basileías*] e l'*Alessandro* o *Sulle colonie* [*Aléxandros è hypèr apoikiôn*]. Nel primo trattato, fra l'altro, Aristotele correggeva la dottrina platonica della sovranità dei filosofi, sostenendo che il monarca non deve praticare lui stesso la filosofia, bensì porre in atto i consigli dei veri filosofi (cfr. *De mon.* fr. 2 Ross).

In ogni caso, è tutt'altro che facile stabilire quanto profonda sia stata l'influenza del maestro sul discepolo. Il temperamento, gli interessi e le scelte di Aristotele e quelli del principe macedone erano invero assai dissimili, e per certi aspetti addirittura opposti. Mentre lo Stagirita sosteneva il primato della vita teoretica, Alessandro Magno preferì la vita d'azione; il sovrano macedone, inoltre, superando con geniale intùito le angustie dell'"ellenocentrismo", sognò, una volta assoggettata l'Asia, di fonderne la civiltà con quella greca, laddove Aristotele non dubitava della superiorità dei Greci sui barbari (come si evince dalla *Politica*). Sul piano umano, comunque, i rapporti tra maestro e discepolo dovettero

essere buoni, pur se difficilmente si può pensare, data la diversità dei caratteri, a un'intesa profonda.

È certamente in questo periodo che Aristotele strinse la più salda delle sue amicizie macedoni, quella con Antipatro (399/398 ca 319 a.C.), che negli anni successivi verrà nominato reggente da Alessandro (impegnato in Asia) e diverrà in tal modo la personalità politica più influente della Grecia. Nel 340 a.C. Alessandro divenne reggente del regno macedone e i nuovi e gravosi cómpiti connessi alla carica determinarono l'interruzione dei suoi studi. Il giovane volle dare al maestro una concreta testimonianza della propria stima e riconoscenza facendo ricostruire la città di Stagira (distrutta, come si è visto, da Filippo), ove probabilmente Aristotele si trasferì, forse con l'intenzione di redigerne le leggi. È possibile che la moglie Pizia sia morta appunto in questo torno di tempo; il filosofo contrasse allora un legame duraturo e affettuoso, ancorché non legalizzato, con una donna di Stagira, tale Erpillide.

Sul cosmo

Al periodo trascorso da Aristotele in Macedonia quale precettore di Alessandro dovrebbe risalire, se fosse autentico, il trattato ***Sul cosmo***.* L'opera è dedicata ad Alessandro, definito «il più nobile dei princìpi» [*beghemónon arìsto*]. A partire da Erasmo da Rotterdam (1467 ca 1536), la maggioranza degli studiosi la considera tuttavia spuria, pur se va segnalata la notevole eccezione costituita da Giovanni Reale, il quale ha cercato di dimostrarne l'autenticità. In generale la si fa risalire al periodo che va dall'edizione dei testi aristotelici a opera di Andronìco di Rodi alla traduzione in lingua latina, col titolo *De mundo*, fattane da

---

* *Sul cosmo* (o *Sul mondo*)
Perì kósmou (lat.: *De mundo*)

- 1ª ed. Padova 1473 (lat.; con il commento di Averroè); Venezia 1497 (gr.; nel vol. II dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 391 a - 401 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a c. di G. Reale, Loffredo, Napoli 1974; 2ª ed. riveduta e ampliata: *Il trattato "Sul cosmo per Alessandro" attribuito ad Aristotele*, a c. di G. Reale, A.P. Bos, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Apuleio (125 ca - dopo il 170 d.C.): nell'Alessandro della dedica molti, a partire da Jacob Bernays, hanno così visto non il principe macedone, bensì Tiberio Giulio Alessandro, un funzionario imperiale del tempo di Nerone.

Il trattato si presenta nella forma di una lettera dal taglio espressamente teologico: l'intento è infatti quello di condurre il destinatario e, in generale, i lettori a riconoscere la natura divina dell'universo, còlto nella molteplicità e ricchezza dei suoi aspetti. Lo scritto è pertanto una sorta di protreptico che parte dalla cosmologia per avviare alla conoscenza di Dio. Secondo l'autore, Dio, pur essendo incomparabilmente superiore all'intera realtà, è in grado di far avvertire ovunque la Sua forza: si tratta di una concezione definibile come "panteismo dinamico". A somiglianza del Re dei Re, che amministra il proprio regno tramite i propri rappresentanti, anche Dio dirige il mondo mediante degli esseri che lo rappresentano.

Nel trattato trova espressione una visione sostanzialmente eclettica, in cui sono compresenti vari elementi della cultura ellenistica: affiorano, in particolare, spunti stoici e neopitagorici; l'ispirazione fondamentale è tuttavia aristotelica, soprattutto per quel che riguarda la concezione di Dio, la quale si richiama alla dottrina del Primo Motore immobile. Lo scritto appare in tal modo come il risultato di un'interazione creativa, e non priva di suggestione, fra il pensiero aristotelico e gli orientamenti filosofici della tarda età ellenistica. E se un tempo si era orientati a cogliere nel testo (Wilhelm Capelle, Max Pohlenz) un "compromesso" tra la Stoa e il Peripato, realizzato nel segno di Posidonio di Apamea (135 ca - 51 ca a.C.), in epoca più recente si è giunti (Hans Strohm) a considerare il trattato l'opera di un pensatore eclettico di alto livello che, attingendo al patrimonio ideale dell'aristotelismo (ma anche del platonismo), ha saputo elaborare una sintesi speculativa di notevole originalità.

Va infine ricordato che *Il cosmo* esercitò un'influenza ampia e profonda: ritenuto autentico, nel Medioevo venne tradotto in latino una prima volta da Bartolomeo da Messina e una seconda da Niccolò di Sicilia; per i secoli XV e XVI, poi, sono state accertate non meno di sette traduzioni, a testimonianza del suo successo e della sua vasta diffusione.

1.1.5 Il ritorno ad Atene, la fondazione del Peripato e le opere di scuola

Nel 335/334 a.C., quando il dominio di Alessandro sull'intera Grecia era ormai consolidato, Aristotele, allora cinquantenne, fece ritorno ad Atene. Cominciava il periodo più fecondo della sua vita. Lo Stagirita, se da un lato era ormai uno dei filosofi più celebri della Grecia, dall'altro, quale ex-precettore del sovrano macedone, godeva di sicure protezioni. A capo dell'Accademia, intanto, a Speusippo era succeduto (nel 339 a.C.) Senocrate, con il quale Aristotele si trovava già da tempo in disaccordo. Lo Stagirita decise quindi di staccarsi definitivamente dall'Accademia e di creare una propria scuola. Dal momento, però, che in quanto meteco non era autorizzato dalla legge ateniese ad acquistare terreni ed edifici, fondò la propria scuola in un ginnasio pubblico, il Liceo, così chiamato perché consacrato ad Apollo Licio (oltre che alle Muse), nei cui pressi si trovavano un fabbricato e un giardino adatto al passeggio. La nuova scuola fu chiamata Peripato appunto dalla passeggiata (in greco *peripatos*), nonché dall'abitudine dello Stagirita di tenere le lezioni passeggiando (cfr. Diog. Laert. V, 2; cfr. anche Cic. *Acad.* I, 4, 17). Ogni mattina, infatti, Aristotele camminava con i suoi discepoli nelle logge o fra gli alberi, trattando le discipline e i temi più ardui, mentre il pomeriggio o la sera illustrava a un pubblico più ampio degli argomenti meno impegnativi e d'interesse più generale.

Lo Stagirita resse la scuola per circa dodici anni, attirando nel Liceo i migliori ingegni del tempo e chiamando a insegnare al proprio fianco studiosi di vaglia come Teofrasto ed Eudemo di Rodi (nato prima del 350 a.C.). È probabile, tra l'altro, che abbia raccolto nel Peripato varie centinaia di manoscritti, dando così vita a un modello destinato a venire imitato su scala più ampia dalle grandi biblioteche di Alessandria e di Pergamo. Nel Liceo, alla collaborazione intellettuale si accompagnava la vita in comune, in forme non dissimili da quelle di cui Aristotele aveva fatto esperienza nell'Accademia. Ci risulta che redigesse una costituzione la quale prevedeva, per esempio, che i membri del Peripato reggessero la scuola a turno (ogni volta per un periodo di dieci giorni); inoltre, i pasti si svolgevano in comune e ogni mese aveva luogo un simposio secondo regole appositamente elaborate dallo Stagirita.

Poco invece sappiamo dell'attività interna del Liceo. Risale sicuramente a questo periodo la composizione o la sistemazione delle lezioni di Aristotele: tali scritti, essendo destinati all'uso interno della scuola, vennero detti in séguito "esoterici" (da *éso* = dentro), per distinguerli

dalle opere giovanili che erano state composte per un pubblico più ampio e meno specializzato, esterno alla scuola, e che per tale ragione furono chiamate "essoteriche" (da *éxo* = fuori). Per motivi che verranno chiariti in séguito (cfr. *infra*, cap. 9), nessuna delle opere pubblicate dallo Stagirita – ossia degli scritti "essoterici" – ci è pervenuta nella sua integralità, laddove ci è fortunatamente rimasta gran parte delle lezioni, vale a dire degli scritti "esoterici"

Per l'elenco completo delle opere di Aristotele rinviamo al prossimo paragrafo; qui ci limitiamo a ricordare i titoli delle più significative. In primo luogo viene l'*Organon*, comprendente le *Categorie*, il trattato *Sull'interpretazione*, gli *Analitici primi* e gli *Analitici secondi*, i *Topici* e le *Confutazioni sofistiche* (o *Elenchi sofistici*); seguono le opere di filosofia della natura: la *Fisica*, *Il cielo*, *La generazione e la corruzione*, i *Meteorologici* e gli scritti di biologia e psicologia, tra i quali *L'anima*; quindi, troviamo i quattordici libri di "filosofia prima", ai quali fu successivamente attribuito il titolo *Metafisica*; tre corsi di etica: l'*Etica Eudemea*, l'*Etica Nicomachea* e la *Grande etica*; infine, la *Politica*, la *Retorica* e la *Poetica*. Lo sforzo speculativo e la vastità delle indagini di cui queste opere danno testimonianza sono straordinari, e si presentano anzi come qualcosa di unico nella storia dell'umanità. Basti considerare che lo Stagirita, oltre a stabilire le linee generali della classificazione delle scienze nella forma che esse ancor oggi possiedono, ha dato contributi determinanti a quasi tutte le discipline. E se la logica è nata con Aristotele, la riflessione dello Stagirita negli àmbiti della metafisica, della filosofia della natura, dell'etica, della politica e dell'estetica ha esercitato (e in parte esercita tuttora) un'influenza di ampiezza e profondità senza eguali.

1.1.6 La fuga a Calcide e la morte

Nel 323 a.C., alla morte di Alessandro Magno, ad Atene si scatenò una violenta reazione antimacedone che si diresse anche contro Aristotele, certo inviso a molti per i suoi legami con il sovrano; né si può escludere che a tale ostilità si siano aggiunte quelle dell'Accademia platonica e della scuola di Isocrate, con le quali il Peripato rivaleggiava con successo. Il filosofo fu fatto oggetto di un'accusa di empietà [*asébeia*] per la quale ci si richiamò pretestuosamente all'inno da lui dedicato a Ermia: una composizione giudicata degna di un dio più che di un mortale.

Lo Stagirita, ben comprendendo quanto pericolosa fosse la situazione, e fermamente deciso a non lasciare che gli ateniesi «peccassero

due volte contro la filosofia» (Ael., *Varia hist.* III, 36) – la prima volta era stata la condanna a morte di Socrate in séguito a un'accusa di *asébeia* –, affidò la scuola al fedele amico e collaboratore Teofrasto e si rifugiò a Calcide, ove l'influenza macedone era tuttora salda e dove aveva ereditato dalla madre dei possedimenti. Qui, dopo pochi mesi soltanto, nell'ottobre del 322 a.C., moriva all'età di sessantatré anni per una malattia di cui soffriva da tempo. Dal testamento, che ci è stato conservato da Diogene Laerzio, affiora l'immagine di una persona sensibile e di grande umanità: Aristotele non si limita a provvedere ai familiari, ma si preoccupa anche dei propri schiavi, stabilendo che non siano venduti e disponendo anzi l'emancipazione di molti di loro.

1.2 Le opere

Come si è accennato, la maggior parte della produzione aristotelica può essere divisa, conformemente a quanto già fecero gli antichi, in due grandi gruppi:

A. Il primo costituito dalle opere di carattere più "divulgativo", pubblicate da Aristotele stesso: si tratta degli scritti "essoterici"
B. Il secondo composto invece dalle opere scientifiche vere e proprie, ossia dai testi delle lezioni dello Stagirita: sono gli scritti "esoterici" (detti anche "acroamatici").

A questi due gruppi è possibile aggiungerne un terzo:

C. Le raccolte di materiale documentario preparate da Aristotele, non di rado in collaborazione con altri, in funzione della stesura dei trattati scientifici.

Tutte le opere autentiche dello Stagirita che ci sono rimaste rientrano nel secondo gruppo, vale a dire nella categoria degli scritti "esoterici", con un'unica eccezione, rappresentata dalla *Costituzione degli ateniesi*, che appartiene invece al terzo gruppo. Per gli scritti aristotelici che non ci sono pervenuti, le nostre informazioni si basano sui frammenti conservati dagli autori antichi, nonché su tre elenchi delle opere dello Stagirita, il più antico dei quali è quello fornito dal dossografo Diogene Laerzio, vissuto nella prima metà del III secolo d.C.[3]

[3] Secondo Paul Moraux, l'elenco riportato da Diogene è un catalogo delle

A. GLI SCRITTI "ESSOTERICI" - La prima parte dell'elenco di Diogene comprende i titoli di diciannove opere "essoteriche", la maggioranza delle quali doveva presentarsi, conformemente al modello platonico, in forma dialogica. È presumibile che i dialoghi aristotelici esibissero minore vivacità drammatica di quelli platonici; in ogni caso, erano senza dubbio assai curati sul piano stilistico. Lo si evince dagli apprezzamenti formulati dagli antichi: così, Cicerone celebra il *flumen orationis aureum* di Aristotele (*Acad.* 2, 38, 119) e Quintiliano decanta la sua *eloquendi suavitas* (*Inst.* 10, 1, 83). In questo gruppo di opere, risalenti con ogni probabilità agli anni trascorsi dallo Stagirita nell'Accademia, troviamo, oltre a scritti dei quali si è già parlato (il *Grillo* o *Sulla retorica*, l'*Eudemo* o *Sull'anima*, il *Protreptico* e il dialogo *Sulla filosofia*), alcuni dialoghi i cui titoli platonici – *Politico* [*Politikós*], *Sofista* [*Sophistés*], *Menesseno* [*Menéxenos*] e *Simposio* [*Sympósion*] – inducono a pensare a un contenuto dal carattere anch'esso latamente platonico.

Alla permanenza dello Stagirita presso la corte macedone, come precettore di Alessandro, vanno invece ricondotte due opere di argomento politico alle quali si è già fatto riferimento: l'*Alessandro* o *Sulle colonie* e il trattato *Sulla monarchia*.

Di altri dialoghi aristotelici conosciamo poco più dei titoli: *Sulla giustizia* [*Perì dikaiosýnes*], *Sui poeti* [*Perì poietôn*], *Sulla ricchezza* [*Perì ploútou*], *Sulla preghiera* [*Perì euchês*], *Sulla nobiltà di nascita* [*Perì eugheneías*], *Sull'educazione* [*Perì paideías*], *Sul piacere* [*Perì hedonês*], il *Nerinto* [*Nérinthos*] e l'*Erotico* [*Erotikós*]. Accanto a queste opere si possono ricordare i componimenti poetici, dei quali ci sono stati conservati tre brani, e le lettere.

B. GLI SCRITTI "ESOTERICI" Forniremo qui un quadro generale delle opere superstiti, procedendo secondo l'ordine in cui sono pubblicate nell'edizione di riferimento, quella a cura di Immanuel Bekker (*Aristotelis Opera*, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831 ss.). Rinviamo ai prossimi capitoli per un esame delle opere certamente autentiche, o la cui auten-

---

opere di Aristotele che si trovavano in possesso del Peripato, compilato da Aristone di Ceo (scolarca della scuola verso il 226/224 a.C.). Diverso il parere di Ingemar Düring: questi ritiene che si tratti di «un semplice inventario delle opere aristoteliche reperibili e possedute dalla biblioteca di Alessandria» (I. Düring, *Aristoteles Darstellung und Interpretation seines Denkens*, trad. it. *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, p. 47).

ticità risulta quantomeno probabile; qualcosa di più diremo invece in questa sede a proposito di quelle spurie, sulle quali non avremo più occasione di ritornare.

1.2.1 Trattati di logica

Il complesso dei trattati logici di Aristotele è conosciuto, almeno a partire dal sesto secolo, sotto il nome di *Organon*. Viene per primo il trattato sulle *Categorie* [*Kategoríai*], di cui si è talvolta negata l'autenticità, ma senza validi motivi; quindi quello *Sull'interpretazione* [*Perì hermeneías*], gli *Analitici primi* [*Analytikà prótera*] e gli *Analitici secondi* [*Analytikà hýstera*], i *Topici* [*Topiké*] e le *Confutazioni sofistiche* (o *Elenchi sofistici*) [*Perì tôn sophistikôn elénchon*], tutte opere d'indubbia autenticità.

1.2.2 Trattati di fisica

Il gruppo dei trattati di fisica, ossia di filosofia della natura, si apre con alcune opere certamente autentiche: la *Fisica* [*Physikè akróasis*], *Il cielo* [*Perì ouranoû*] e *La generazione e la corruzione* [*Perì ghenéseos kaì phthorâs*]. Vengono poi i *Meteorologici* [*Meteorologhiká*] in quattro libri, dell'autenticità dell'ultimo dei quali si è in passato dubitato, ma con molta probabilità a torto. Del trattato *Sul cosmo* (generalmente considerato spurio), che conclude questo gruppo, abbiamo già parlato.

1.2.3 Trattati di psicologia

Troviamo poi una serie di opere autentiche relative alla psicologia: *L'anima* [*Perì psychês*] e gli scritti raccolti sotto il titolo collettivo *Parva naturalia*, ossia *Piccoli trattati sulla natura*. Il trattato *Sullo spirito* [*Perì pneúmatos* - lat.: *De spiritu*] (Bekker, I, 481 a - 486 b 4), che chiude questo gruppo, è invece senza dubbio spurio; tra l'altro, l'autore distingue le vene dalle arterie: una distinzione ignota ad Aristotele e risalente al medico Erasistrato di Ceo (vissuto tra il IV e il III sec. a.C.).

1.2.4 Trattati di biologia

Segue un gruppo di scritti di biologia: la *Storia degli animali* (o *Ricerche sugli animali*) [*Perì tà zôa historía* o *Historía zóon*], in gran parte autentica, e alcuni trattati senza dubbio autentici, ossia *Le parti degli animali* [*Perì zóon morîon*], *Il movimento degli animali* [*Perì zóon kinéseos*], *Il*

modo di spostarsi degli animali [*Perì poreías zóon*] e *La generazione degli animali* [*Perì zóon ghenéseos*].

1.2.5 Trattati spuri

Vengono quindi vari trattati spuri. Quello *Sui colori* [*Perì chromáton* - lat.: *De coloribus*] (Bekker, II, 791 a - 799 b) va presumibilmente attribuito, come ha suggerito Hans B. Gottschalk, a Teofrasto o a un peripatetico della sua cerchia.

Il breve scritto *Su ciò che è udibile* [*Perì akoustôn* - lat.: *De audibilibus*] (Bekker, II, 800 a 804 b), riportato per intero nel commento di Porfirio all'*Armonica* [*Harmonikâ*] di Tolomeo, è forse opera di Stratone di Lampsaco e risale, in ogni caso (Ulrich Klein), al secondo quarto del III secolo a.C.

La *Fisiognomica* [*Physiognomonikâ* - lat.: *Physiognomonica*] (Bekker, II, 805 a - 814 b 9), che risulta dall'accorpamento di due opere distinte, va forse ricondotta al III secolo a.C.; non si può escludere (H. Flashar) che alcune delle sue idee-cardine risalgano ad Aristotele stesso.

Viene poi il trattato *Sulle piante* [*Perì phytôn* lat.: *De plantis*] (Bekker, II, 814 a 10 - 830 b 4), la cui storia è assai complessa. Il testo di cui disponiamo, infatti, è in realtà la ritraduzione in lingua greca (opera, secondo Lotte Labowsky, di un greco dell'Italia meridionale o della Sicilia) della traduzione latina, fatta verso la fine del XII secolo da Alfredo di Sareshel, di una traduzione araba, dovuta a Ḥunain ibn Isḥâq (Iohannitius, 808-873), di una versione siriaca di un originale greco. Quest'ultimo era uno scritto di Nicola di Damasco, un peripatetico vissuto tra il I secolo a.C. e il I d.C. (cfr. *infra*, cap. 9), che aveva a sua volta utilizzato, come hanno dimostrato Hendrik J. Drossaart Lulofs e Paul Moraux, del materiale del primo Peripato.

Troviamo quindi le *Notizie di carattere meraviglioso* [*Perì thaumasíon akousmáton* - lat.: *De mirabilibus auscultationibus/Mirabilia*] (Bekker, II, 830 a 5 - 847 b 10): l'opera, ritenuta spuria già da Erasmo da Rotterdam, si compone di 178 capitoli dedicati all'illustrazione di fatti straordinari. È possibile suddividere lo scritto in cinque sezioni, che a loro volta attingono a fonti diverse (Teofrasto, Timeo di Tauromenio [350 ca 260 a.C.], Teopompo di Chio [IV sec. a.C.], lo Pseudo-Plutarco ecc.). In ogni caso, il carattere fondamentale dell'opera è il rilievo conferito al meraviglioso e addirittura al sensazionale (H. Flashar), con la rinunzia a qualsiasi tentativo di spiegazione razionale dei fenomeni riferiti.

La *Meccanica* [*Mechanikà problémata* lat.: *Problemata mechanica*] (Bekker, II, 847 a 11 - 858 b) appartiene invece al genere dei «problemi»: dopo un'introduzione di carattere generale, l'autore pone e risolve trentatré problemi, avvalendosi della caratteristica forma domanda-risposta. È un'opera di grande interesse, nella quale si illustrano alcuni princìpi basilari della statica: dalla legge delle velocità virtuali al parallelogramma delle forze, alla legge d'inerzia. Come ha osservato Hellmut Flashar, «un impiego tecnico tanto esteso di leggi matematiche non trova esempi in Aristotele».[4] Lo scritto sembra riconducibile al primo Peripato, e non è improbabile che il suo autore sia Stratone di Lampsaco.

Vengono poi i ***Problemi di fisica,**** l'opera più ampia del *Corpus Aristotelicum* dopo la *Storia degli animali* e la *Metafisica*. Suddivisa in trentotto libri, essa contiene circa 890 «problemi», vale a dire brevi discussioni formulate nel tipico schema domanda-risposta, riguardanti per lo più argomenti di scienze naturali. Ecco un quadro generale dei temi affrontati: innanzi tutto, vi è una serie di problemi relativi a talune affezioni corporee, come la malattia, il sudore, l'ebbrezza (libri I-IX); troviamo quindi un compendio di questioni di storia naturale (libro X); vengono poi dei problemi riguardanti la voce (libro XI), gli odori (libri XII-XIII) e le «mistioni»

---

* *Problemi di fisica*
Problémata physiká (lat.: *Problemata physica*)

- 1[a] ed. Venezia 1497 (gr.; nel vol. IV dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 859 a - 967b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Problemi*, a c. di M.F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002;

  edd. parziali: *Problemi musicali* (libro XIX), a c. di G. Marenghi, Sansoni, Firenze 1957; *Problemi di fonazione e di acustica* (libro XI), a c. di G. Marenghi, con le trad. lat. di Bartolomeo da Messina e Giorgio Trapezunzio, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1962; *Problemi di medicina*, a c. di G. Marenghi, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1966.

[4] In H. Flashar (a c. di), *Die Philosophie der Antike*, vol. III: *Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos*, Schwabe & Co. Verlag, Basel-Stuttgart 1983; cap. 2, p. 290.

(libro XIV); vari problemi di matematica (libro XV) – di particolare interesse la giustificazione del sistema decimale (cap. 3) e l'illustrazione delle fasi lunari (cap. 7) –; due libri di *varia* (libri XVI-XVII); diversi problemi di armonia (libro XIX); questioni concernenti talune piante e i loro prodotti (libri XX-XXII) nonché l'ambiente – le acque, l'aria e il vento – (libri XXIII-XXVI); vari problemi di etica affrontati in una prospettiva fisiologica (libri XXVII-XXX), tra i quali s'inseriscono delle questioni riguardanti l'amministrazione della giustizia (libro XXIX); infine, abbiamo una serie di problemi relativi al corpo e ad alcune sue parti, come gli occhi, le orecchie e la pelle (libri XXXI-XXXVIII).

Sappiamo che Aristotele scrisse dei *Problemi*; tuttavia, ancorché l'opera che ci è giunta sotto questo titolo manifesti in ogni sua pagina l'impronta dello Stagirita, gli studiosi sono concordi nel negare la sua autenticità. In primo luogo, infatti, nessuno dei sette richiami espliciti che lo Stagirita fa in altre opere ai propri *Problemi* (si veda l'elenco in Bonitz, *Index Arist.*, 100 b 49 101 a 7) trova chiare corrispondenze nel trattato a noi pervenuto. Inoltre, e soprattutto, i *Problemi di fisica* che ci sono giunti non solo attingono ampiamente pure a fonti diverse dalle opere aristoteliche (in particolare a Teofrasto e al *Corpus Hippocraticum*), ma propongono anche una concezione della scienza e delle teorie scientifiche assai differente da quella sostenuta dallo Stagirita.

L'ipotesi più plausibile è che si tratti di un'opera collettiva, frutto di un ambiente caratterizzato da una straordinaria vivacità intellettuale e animato da interessi estremamente vasti. La circostanza che le risposte a parecchi problemi propongano al lettore diverse possibili soluzioni, tra le quali egli è lasciato libero, a quanto sembra, di compiere la propria scelta, va interpretata come un riflesso dei dibattiti interni alla scuola peripatetica, i quali, per l'appunto, non sempre conducevano a risposte da tutti condivise. Gli autori manifestano da un lato una curiosità assai viva per la fisiologia e per le scienze naturali in genere, e dall'altro forti interessi di ordine pratico. Il tipo di spiegazione che propongono esibisce un taglio materialistico più spiccato di quello solitamente reperibile in Aristotele.

A giudizio di Hellmut Flashar, lo studioso che ha esaminato più a fondo il trattato, nessuna fase dell'aristotelismo antico è maggiormente conforme allo spirito e ai caratteri di questi *Problemi* di quella che coincide con lo scolarcato di Stratone (dal 287/286 al 270/268 a.C.). L'opera rappresenta un complesso certo diseguale, ma quanto mai ricco e suggestivo, e meriterebbe maggiore attenzione da parte degli epistemologi e

degli storici della scienza. Soltanto alcune sue parti sono diventate celebri: il libro XIX, relativo ai problemi dell'armonia musicale, che costituisce per noi la fonte principale di informazioni sulla musica greca; la discussione sul principio giuridico «*in dubio pro reo*» svolta nel cap. 13 del libro XXIX; quella, infine, condotta nel cap. 1 del libro XXX, sul motivo per cui tutti gli uomini di genio sono soggetti ad accessi di malinconia.[5]

Lo scritto *Sulle linee indivisibili* [*Perì atómon grammôn* - lat.: *De lineis insecabilibus*] (Bekker, II, 968 a - 972 b) è un'opera notevole, ma assai complessa e d'interpretazione quanto mai ardua: si tratta, in sostanza, di una confutazione della dottrina secondo la quale ogni linea è costituita di punti indivisibili. L'autore è forse Teofrasto (come già suggeriva Diogene Laerzio: cfr. V 1, 42) oppure Stratone.

Seguono il brevissimo *Regioni e nomi dei venti* [*Anémon théseis kaì prosegoríai* - lat.: *Ventorum situs et cognomina*] (Bekker, II, 973 a-b), forse riconducibile a Teofrasto o alla sua cerchia, e il trattato ***Su Melisso, Senofane, Gorgia,**** che merita una parola di più.

L'opera, trasmessa in alcuni manoscritti con il titolo – senza dubbio erroneo, pur se accolto da Bekker nella sua edizione – *Perì Xenophánous, perì Zénonos, perì Gorghíou*, o anche *Perì Zénonos, perì Xenophánous, perì Gorghíou*, fornisce informazioni di notevole interesse (per quanto la loro attendibilità sia stata talora posta in discussione) sulle concezioni ontologiche di Melisso, di Senofane e di Gorgia. Lo scritto si articola in sei capitoli: a ciascuno dei tre filosofi ne sono dedicati due, riservati, rispettivamente, alla presentazione del pensiero e alla critica. Gli

---

* *Su Melisso, Senofane, Gorgia*
Perì Melíssou, perì Xenophánous, perì Gorghíou (lat.: *De Melisso, Xenophane, Gorgia*)

- 1ª ed. Venezia 1497 (gr., nel vol. III dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio, con il titolo *Perì Xenophánous, perì Zénonos, perì Gorghíou*).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 974 a - 980 b 21.
- ed. it. in Aristotele, *Opere*, vol. XI, Laterza, Roma-Bari 1973 (1993[3]).

[5] Cfr. Aristote, *L'Homme de génie et la Mélancolie. Problème XXX, 1*, a c. di J. Pigeaud, Éditions Rivages, Paris 1988.

studiosi sono ormai concordi sulla correttezza dell'identificazione dei filosofi fornita nel titolo attuale.

Più complesso il problema della paternità del trattato. Non pare improbabile che questo si basi su materiali aristotelici e teofrastei; d'altro canto, la paternità dello Stagirita va presumibilmente esclusa (ancorché tale attribuzione, sostenuta in passato, per esempio, da Georg Wilhelm Friedrich Hegel e da Friedrich Wilhelm August Mullach, sia stata recentemente ripresa in considerazione da Barbara Cassin);[6] parimenti, lo scritto non sembra attribuibile a Teofrasto (al quale, come all'autore dell'opera, pensarono nell'Ottocento Christian August Brandis e Theodor Bergk). A partire da Hermann Diels ed Eduard Zeller, la maggioranza degli studiosi è orientata a ritenere il trattato opera di un peripatetico del III secolo a.C., oppure, secondo l'ipotesi di William David Ross, di un peripatetico eclettico del I secolo d.C.

1.2.6 La Metafisica

Dei libri relativi alla "filosofia prima" [*Tà metà tà physiká*] parleremo con ampiezza nel cap. 5.

1.2.7 Trattati di etica

Seguono i trattati di etica: l'*Etica Nicomachea* [*Ethikà Nikomácheia*], la *Grande etica* o *Magna moralia* [*Ethikà megála*] e l'*Etica Eudemea* (o *Eudemia*) [*Ethikà Eudémeia*]. Per il problema dell'anteriorità o posteriorità cronologica dell'*Etica Nicomachea* – sicuramente autentica – rispetto all'*Eudemea* – anch'essa ormai unanimemente considerata opera di Aristotele –, rinviamo all'analisi delle due opere che verrà svolta nel cap. 6 (ivi faremo cenno pure alla questione dei "libri controversi"). L'autenticità della *Grande etica* è invece tuttora in discussione.

Chiude questo gruppo di opere il breve trattato *Sulle virtù e sui vizi* [*Perì aretôn kaì kakiôn* - lat.: *De virtutibus et vitiis*] (Bekker, II, 1249 a 26 1251 b), in cui si enumerano le virtù e i loro contrari. L'operetta, che presumibilmente risale all'epoca dello scolarcato di Teofrasto (Ernst A. Schmidt), non è un'etica vera e propria: mancano in essa, in particolare, gli elementi centrali della filosofia morale aristotelica.

---

[6] Cfr. B. Cassin, *Si Parménide*, Presses Universitaires de Lille - Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Lille 1980, con edizione critica del trattato e ampio commento.

1.2.8 Trattati di politica ed economia

La *Politica* [*Politiká*] è senza dubbio opera di Aristotele.

Viene poi l'*Economico* [*Oikonomikós*] in tre libri: di questi, i primi due (riprodotti da Bekker nella sua edizione), assai diversi fra loro per stile e contenuto, vanno attribuiti a peripatetici della prima o della seconda generazione. Il terzo libro, del quale rimangono soltanto due versioni latine, ancorché sia generalmente considerato spurio – va però ricordato che Valentin Rose lo inserì nella propria raccolta dei frammenti di Aristotele (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Teubner, Leipzig 1886), ove il libro costituisce il fr. 184 –, presenta delle pagine che, nella loro elevata ispirazione morale, non sono certo indegne dello Stagirita (per un'analisi più puntuale dei tre libri, cfr. *infra*, cap. 7, § 7.3).

1.2.9 Trattati di retorica e poetica

Troviamo quindi la *Retorica* [*Rhetorikè*] in tre libri: l'autenticità dei primi due è fuori discussione, e non paiono fondati neppure i dubbi talora espressi sulla paternità aristotelica del terzo.

La *Retorica ad Alessandro* [*Rhetorikè pròs Aléxandron* - lat.: *Rhetorica ad Alexandrum*] (Bekker, II, 1420 a 5-1447 b 7) si apre con una lettera dedicatoria ad Alessandro, cui seguono 39 capitoli. Questi illustrano una teoria della retorica la quale, pur presentando dei punti di tangenza con quella di Aristotele, si colloca interamente (H. Flashar) nella tradizione della retorica sofistica e utilizza sovente una terminologia "prearistotelica" Già Erasmo da Rotterdam si pronunziò per l'atetesi; a partire dal Rinascimento parecchi studiosi hanno attribuito l'opera, non senza fondamento, al contemporaneo di Aristotele Anassimene di Lampsaco.

Chiude il *Corpus Aristotelicum* la *Poetica* [*Perì poietikês*], certamente autentica.

1.2.10 Natura degli scritti "esoterici"

La maggior parte degli scritti aristotelici che ci sono pervenuti è strettamente connessa con l'attività didattica dello Stagirita: nei manoscritti, per esempio, la *Fisica* porta il titolo "Corso di Fisica" [*Physikè akróasis*]. L'elaborazione di tali opere si svolse presumibilmente in un lungo arco di tempo: si va dal periodo di Asso e Mitilene, al quale risalgono i materiali più antichi, agli anni in cui lo Stagirita resse il Liceo. Senza dubbio,

è in quest'ultima fase che gli scritti ricevettero la forma in cui si presentano attualmente.

La condizione relativamente grezza di certi trattati aristotelici, nonché alcuni aspetti, quali ripetizioni e digressioni, che si riscontrano non di rado nei testi dello Stagirita, hanno talora indotto a supporre che le opere del *Corpus Aristotelicum* fossero semplici raccolte di appunti preparati dal filosofo in vista delle lezioni. L'ipotesi non è però plausibile. È bensì vero che negli scritti di Aristotele ci s'imbatte a volte in pagine la cui densità è tanto marcata da giungere all'oscurità: in tali casi è ragionevole pensare che d'altro non si tratti se non di tracce predisposte per l'esposizione orale (che doveva certo essere più perspicua). Nulla però legittima il passaggio da una tale constatazione alla supposizione che *tutte* le opere conservate dello Stagirita siano solo dei promemoria redatti in vista delle lezioni. Una supposizione siffatta è anzi palesemente smentita dalla completezza espressiva dei testi, nonché dall'attenzione che in essi si manifesta – con le eccezioni di cui si è detto – per la chiarezza e la precisione (al punto che Düring è giunto a definire Aristotele «il creatore della prosa e della forma espositiva scientifica»). Si deve dunque pensare o che il filosofo abbia redatto i propri testi in forma compiuta per poterli poi leggere dinanzi ai discepoli a guisa di conferenze, oppure (secondo l'ipotesi di Ross) che abbia messo per iscritto le proprie lezioni *dopo* averle tenute, così da avere delle "dispense" da mostrare a quanti erano stati assenti e da disporre, nel contempo, di registrazioni delle proprie idee più fedeli e precise di quelle che gli avrebbero potuto fornire la sua memoria o gli appunti degli uditori.

D'altronde, molte opere aristoteliche, così come oggi le leggiamo, risultano dalla fusione di vari corsi di lezioni, operata in parte da Aristotele stesso, in parte dai suoi discepoli, e – in misura ancora più rilevante – da Andronico di Rodi. Questi nel I sec. a.C. pubblicò la prima edizione completa degli scritti "esoterici" dello Stagirita, sistemando in modo organico tutto il materiale che era stato reperito (cfr. *infra*, cap. 9, § 9.1.2). Al riguardo, viene riferito che procedette nel modo seguente: «divise in libri le opere di Aristotele (...) riunendo i testi concernenti lo stesso tema in modo che formassero un'opera [*tàs oikeías hypothéseis eis tautòn synagagón*]» (Porph., *Vita Plot.* 24, 6-11). Così, alcuni scritti che erano originariamente autonomi furono accorpati ad altri che trattavano lo stesso argomento, e il complesso risultante da tale operazione venne posto sotto un titolo unitario. Di conseguenza, varie opere aristoteliche, quali si presentano nella loro configurazione attuale, si compongono in

realtà di "parti" distinte, redatte dallo Stagirita in tempi diversi e anche lontani. Tale circostanza consente di spiegare certe divergenze che in esse affiorano: Aristotele, infatti, non trattava un argomento una volta per tutte, ma vi ritornava più volte, adottando approcci differenziati e proponendo, talora, soluzioni non interamente coincidenti. D'altro canto, «in ciascuno degli scritti esoterici, nati e cresciuti in un arco assai ampio di tempo, fra interruzioni, riprese e ripetizioni senza fine, sono individuabili linee di forza [e] parametri costanti»,[7] e ciò legittima e – anzi – esige una lettura unitaria dei testi.

Senza dubbio, sono andate perdute varie opere "esoteriche" dello Stagirita. Nei tre cataloghi antichi dei suoi scritti, infatti, sono stati conservati più di duecento titoli di opere allora attribuite ad Aristotele. Va peraltro osservato che i titoli sovente si ripetono, ed è altamente probabile che gli elenchi siano liste di manoscritti diversi, anziché di libri differenti. Inoltre, numerosi titoli presenti, in particolare, nella lista di Diogene Laerzio si riferiscono verosimilmente a sezioni di scritti superstiti: si è infatti visto come le opere aristoteliche più estese che ci sono pervenute non costituissero originariamente dei complessi unitari, e siano invece risultate dalla fusione di trattati distinti, relativi agli stessi argomenti o a temi analoghi.[8]

C. LE RACCOLTE DI MATERIALE. - Per quel che concerne, infine, le raccolte aristoteliche di materiale documentario, particolare interesse doveva presentare la raccolta delle *Costituzioni* [*Politeîai póleon* - lat.: *Politiae*] di 158 Stati greci. Ce n'è rimasta soltanto una, la prima e la più importante: si tratta della *Costituzione degli ateniesi* [*Athenaíon politeía*], rinvenuta nel 1890 in un papiro egiziano.

[7] G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1991[6], p. 43.

[8] Su ciò si veda il fondamentale studio di Paul Moraux: *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions Universitaires de Louvain, Louvain 1951.

1.3 Caratteri del pensiero

Prima di analizzare le singole opere del *Corpus Aristotelicum*, è il caso di fornire alcune indicazioni sui caratteri fondamentali, sulla "cifra", per così dire, del filosofare aristotelico.

1.3.1 Un pensiero analitico

In primo luogo, quello dello Stagirita è e intende essere, a un livello di piena autocoscienza metodologica, un pensiero analitico. Nei differenti settori d'indagine di volta in volta affrontati, Aristotele non procede, infatti, partendo da alcune intuizioni di base, svolgendone le implicazioni ed esibendone, correlativamente, le dimostrazioni. Egli è solito seguire l'itinerario opposto.

I) Dapprima raccoglie un'ampia gamma di opinioni e nozioni, da lui comprese nella categoria degli *éndoxa*, ovvero delle opinioni generalmente ammesse o più accreditate, e dunque dotate ai suoi occhi di un grado elevato di plausibilità. Quella degli *éndoxa* è peraltro una categoria vasta e articolata, nella quale rientrano anche le teorie elaborate dai suoi predecessori sui temi e i problemi via via indagati, l'uso linguistico ordinario e osservazioni ed esperienze delle quali Aristotele presuppone la validità.

II) Lo Stagirita formula poi un problema e si studia di fornire un quadro sistematico delle sue possibili soluzioni, sforzandosi di portare alla luce – fino al punto, talora, di radicalizzarle – le difficoltà e contraddizioni, almeno apparenti, che emergono tra le diverse tesi.

III) Procede quindi a selezionare gli elementi delle soluzioni proposte che possono essere conservati, scartando contestualmente quelli che vanno respinti.

IV) Infine, propone la *propria* soluzione: nelle sue intenzioni, essa dovrebbe riuscire ad armonizzare fra loro, trasferendoli a un livello più elevato ove si trovano "inverati" e adeguatamente fondati, gli elementi delle opinioni comuni, delle teorie precedenti, degli usi linguistici e delle osservazioni abituali che in precedenza non sono stati scartati e che, d'altro canto, parevano trovarsi in contrasto.

1.3.2 L'impostazione strutturale

Al tempo stesso, lo Stagirita non si smarrisce in analisi minute, così da perdere di vista l'obiettivo di elaborare una prospettiva concettuale unitaria: la sua riflessione, per quanto proceda in modo analitico, è sempre sorretta da un intento e da un'ispirazione strutturali. In primo luogo, infatti, egli si richiama costantemente a una rete organica di concetti con la quale affronta i diversi settori d'indagine e nei cui termini formula i problemi che emergono all'interno di tali settori. In secondo luogo, e conseguentemente, allorché si addentra in uno specifico àmbito disciplinare, Aristotele, proprio grazie all'ampia portata della griglia teorica di cui si avvale, riesce a far affiorare le intersezioni e anche le parziali sovrapposizioni fra quello esaminato e altri àmbiti. Così, per esempio, non ha difficoltà a porre in luce le connessioni tra la fisica e la metafisica; parimenti, non gli sfuggono i presupposti biologici dell'etica e della politica, o i rapporti fra la psicologia e la gnoseologia. Il complesso delle correlazioni che emergono nel *Corpus Aristotelicum*, lungi dall'essere accidentale, scaturisce dunque dall'impostazione essenzialmente strutturale del pensiero dello Stagirita.

1.3.3 La creatività: "vino nuovo in vecchie botti"

Talora ci si sentirebbe tentati di vedere in Aristotele un filosofo privo di grande originalità. Sovente, in effetti, egli sembra voler dare l'impressione di trarre le proprie conclusioni semplicemente dall'esame delle teorie dei predecessori, quasi che si limitasse ad ampliare, o ad approfondire, le loro dottrine, senza aggiungervi nulla di sostanziale. Al tempo stesso, lo Stagirita si mostra a volte un po' troppo pronto a lasciar cadere delle possibili soluzioni dei problemi indagati, in base alla considerazione che esse non hanno trovato, di fatto, alcun sostenitore.

Tuttavia, Aristotele è un pensatore estremamente creativo. Ha, infatti, una straordinaria capacità di foggiare concetti originali: ove l'originalità va còlta nel significato innovatore e perfino rivoluzionario che anche temi e nozioni tradizionali acquisiscono nel momento in cui sono accolti e reinterpretati in un nuovo quadro di pensiero. I concetti elaborati dallo Stagirita hanno così costituito un armamentario teorico insieme potente e altamente sofisticato, dal quale la riflessione successiva ha sempre di nuovo tratto stimoli vitali.

1.3.4 La fedeltà all'esperienza

Taluno è giunto a caratterizzare Aristotele come un "filosofo del senso comune" È innegabile che lo Stagirita intende rimanere fedele ai dati fondamentali dell'esperienza ordinaria, e che il suo atteggiamento nei confronti dei fenomeni dei diversi àmbiti è essenzialmente (e talvolta ingenuamente) realistico: come afferma Düring, «il suo pensiero è sempre in alto grado concreto».[9] Di conseguenza, Aristotele non esita a manifestare una certa insofferenza verso quanti sollevano difficoltà dialettiche intorno alla realtà dei fenomeni dai quali deve prendere le mosse la ricerca relativa a un determinato settore. Per esempio, per quel che concerne la fisica, asserisce che se qualcuno nega il movimento (è il caso degli eleati), nessuno studioso della natura avrà nulla a che fare con lui. Siffatto realismo "programmatico", ancorché in non poche occasioni si riveli utile per neutralizzare voli troppo arditi della fantasia o astrazioni eccessivamente rarefatte, non è esente da rischi. Lo Stagirita giunge a stabilire il postulato epistemologico secondo cui tutto ciò che contraddice la percezione dei sensi è erroneo; è noto, però, come un presupposto di tal genere possa costituire (e abbia storicamente costituito) un ostacolo non trascurabile allo sviluppo di una scienza matura.

Su un piano più specifico, Aristotele fa appello al senso comune allorché affronta vari problemi d'importanza cruciale, come quelli dell'infinito, del continuo, del movimento, o del rapporto fra libertà e determinismo; anche la sua concezione dello spazio, da lui visto come qualitativamente differenziato, si radica, a differenza di quelle degli atomisti e di Platone, nella percezione intuitiva delle determinazioni spaziali. È evidente che in tali contesti il richiamo alla visione ordinaria della realtà può costituire un elemento di forza, nella misura in cui comporta un grado più elevato d'immediata persuasività; nel contempo, può rappresentare un pesante vincolo per l'indagine, nonché, in certo modo, il contrassegno di uno sforzo insufficiente di fondazione teorica.

1.3.5 L'approccio contestuale

Caratteristico del pensiero aristotelico è anche quello che potremmo chiamare il suo approccio contestuale. Lo Stagirita nega, soprattutto allorché polemizza con Platone e con gli accademici, che vi sia un conte-

[9] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 32.

sto universale, onnicomprensivo e, per così dire, assoluto; di conseguenza, ogni concetto andrà inteso ed esplicitato facendo riferimento a un contesto specifico.

Così, per esempio, a quanti concepiscono l'essere come un Uno atto a costituire la realtà di tutto ciò che esiste, Aristotele replica osservando, in termini apparentemente pedestri, che l'essere si dice in molti sensi [*tò òn léghetai pollachôs*] (*Metaph.* IV, 2; 1003 a 33), e così anche l'uno, e passa poi a illustrare, in costante richiamo all'uso linguistico ordinario, tali molteplici significati. Sulla medesima linea, nel cosiddetto lessico filosofico del libro V [Δ] della *Metafisica* egli esamina accuratamente i sensi diversi che vari termini posseggono in differenti contesti. Non si tratta certo di una tattica vòlta a banalizzare i più ardui problemi filosofici, bensì di una salutare lezione di metodo: tale programmatico contestualismo prospettico (che si rivela un'arma efficacissima contro il "deduttivismo" platonico) insegna infatti a essere diffidenti nei confronti dell'impiego filosofico generico – ovvero senza alcuna specificazione dell'area ontologica o del tipo di attività alla quale s'intende fare riferimento – di qualsivoglia nozione. Come ha chiarito Jonathan Barnes,

> Aristotele non crede in un'unica scienza unificata (...), non esiste un unico complesso di verità dal quale derivino tutte [le scienze], un unico complesso di concetti che le strutturi tutte quante, un unico metodo al quale tutte debbano attenersi, un unico standard di rigore scientifico che tutte debbano raggiungere. In ciò, Aristotele era consapevolmente pluralista, e consapevolmente antiplatonico.[10]

La visione della realtà alla quale lo Stagirita perviene grazie all'adozione di tale approccio contestuale è articolata e stratificata, ma *non* frantumata o rapsodica. I significati relativi ai differenti contesti possono infatti risultare, una volta indagati, variamente connessi gli uni agli altri, oppure esibire una tendenziale convergenza verso un fuoco teorico unitario: in ogni caso, l'unità complessa che in tal modo emerge, lungi dall'essere presupposta all'indagine, ne costituisce l'esito.

1.3.6 La prospettiva olistica

La visione aristotelica della realtà presenta anche un carattere olistico, ovvero un deciso orientamento verso la comprensione della totalità, che

[10] In J. Barnes (a c. di), *The Cambridge Compaion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1995, pp. 24-25.

non contraddice l'approccio contestuale di cui si è detto, ma, al contrario, lo integra. Mentre la filosofia moderna, a partire da Descartes, ha posto una serie di barriere invalicabili – fra uomo e natura, spirito e materia, soggetto e oggetto –, Aristotele considera la realtà priva di steccati insuperabili e d'insanabili fratture. Così, per esempio, mentre a noi moderni gli interventi tecnico-scientifici sull'ambiente naturale oppure sull'organismo umano (si pensi all'ingegneria genetica) si presentano sovente quali "forzature" della natura, violenze perpetrate su di essa, lo Stagirita coglie tra la tecnica umana e la realtà naturale un rapporto di sostanziale continuità e, più precisamente, di imitazione. A suo giudizio, infatti, l'uomo, quando opera tecnicamente, imita la *phýsis*; questa, a sua volta, agisce al modo di un eccellente artigiano, il che, fra l'altro, contribuisce a spiegare come mai, non diversamente dai migliori artigiani, anch'essa commetta a volte degli errori (cfr. *Phys.* II, 8; 199 a 33 - b 33).

Una visione di tal sorta, che propone un'agevole transizione dall'ordine della tecnica a quello della natura e viceversa, può sembrare ingenua. In realtà, lungi dal poter essere liquidata come una forma di grossolano precartesianismo, essa configura un'alternativa filosofica coerente e di grande interesse alla concezione oggi dominante: in quanto tale, può fornirci un aiuto prezioso per riformulare in termini diversi e più soddisfacenti taluni problemi aperti e "scottanti"

1.3.7 Un ordine dinamico

Va poi ricordato come Aristotele, proprio perché programmaticamente fedele ai dati dell'esperienza assunta nella sua integralità, mostri un'attenzione quanto mai viva per le dimensioni del cambiamento, dell'evoluzione e della storia. Questa sensibilità non è in contrasto con la ricerca di un ordine razionale e permanente sotteso alla realtà. Per lo Stagirita, infatti, un tale ordine esiste, ma – diversamente da quanto pensava Platone – non va concepito come cristallizzato in un'astratta immobilità; al contrario, si ricostituisce incessantemente proprio attraverso la perenne dinamica della natura e della storia.

1.3.8 La riflessione sul linguaggio

Varie correnti filosofiche del nostro tempo riservano al linguaggio un'attenzione privilegiata e assegnano un ruolo centrale, in tale prospettiva, all'analisi semantica. Ora, non pochi pensatori, soprattutto nell'area di lingua inglese, sono giunti a vedere nello Stagirita un "collega" impe-

gnato in un'attività di analisi del linguaggio non molto dissimile dalla loro. Dal momento, però, che un tale orientamento "simpatetico" ha determinato taluni fraintendimenti, è opportuno chiarire quale sia la concezione aristotelica del linguaggio e del suo ruolo e quale uso dell'analisi semantica Aristotele faccia in concreto.[11]

Si è visto come lo Stagirita da un lato comprenda quel che le persone affermano a proposito di un determinato tema o problema nella categoria delle opinioni generalmente ammesse [*éndoxa*] ch'egli registra all'inizio di un'indagine, e dall'altro riservi uno studio minuzioso alle diverse sfumature semantiche di vari termini filosoficamente rilevanti. Evidentemente, è convinto che l'analisi linguistica gli possa fornire elementi preziosi per la risoluzione dei problemi via via affrontati. Al tempo stesso, Aristotele non afferma l'esistenza di un isomorfismo *assoluto* tra il linguaggio e la realtà: in altri termini, il fatto ch'egli sia orientato a individuare una serie di corrispondenze tra il piano linguistico e quello ontologico non significa che creda nella totale specularità delle due dimensioni. Che lo Stagirita non accordi una fiducia incondizionata al linguaggio, né dia per scontato che esso riflette in ogni caso la struttura della realtà, appare manifesto quando gli accade di rilevare, nel quadro d'indagini specifiche, come vi siano dei termini o delle espressioni fuorvianti o, comunque, inadeguati (cfr. *Meteor.* 347 a 11 ss.; ivi, 380 b 28 ss.; *Soph. el.* 166 b 16 s.).

D'altra parte, la circostanza che nei testi aristotelici non venga formulata la tesi di un'integrale corrispondenza fra il linguaggio e la realtà non deve indurre a pensare che per il filosofo vi sia una netta separazione tra l'ordine linguistico e quello ontologico. Tra le diverse forme di "manipolazione" delle cose rientra il farne oggetto di discorso, il parlarne: è dunque naturale attendersi che i nostri pensieri ed enunciati sugli enti possano fornire indizi rilevanti su questi e sulla loro natura. Mosso da tale convinzione, Aristotele, quando esamina le parole e i concetti che esse veicolano, non intende semplicemente compiere un'analisi semantica: si propone d'indagare la realtà *attraverso le parole*. Il palese impegno con cui studia il linguaggio ordinario e la raffinata sensibilità con la quale riesce a mettere in luce le molteplici valenze semantiche dei termini sono dunque funzionali al suo intento prioritario, che è quello di fornire, nei vari àmbiti, degli elementi a favore di una tesi o di un'altra.

[11] Sul tema cfr. W. Leszl, *Aristotele: un filosofo analista?*, in "Giornale di metafisica", XXIV, 1969, pp. 279-311.

Ma Aristotele è ben consapevole anche della presenza nel linguaggio di una dimensione di convenzionalità, sicché gli argomenti ottenuti mediante l'analisi degli usi linguistici non rappresentano ai suoi occhi se non delle "prove deboli", destinate a essere affiancate e avvalorate da argomenti più forti e realmente stringenti.

1.3.9 L'uso delle risorse linguistiche

Nelle opere dello Stagirita sono presenti vari registri linguistici. Seguendo le indicazioni di Abraham Edel,[12] possiamo dire, semplificando, che (I) al livello linguistico-concettuale più "elevato" troviamo un certo numero di nozioni – come quelle di materia [*hýle*], forma [*morphé*], potenza [*dýnamis*] e atto [*enérgheia*] – la cui estensione è amplissima. Si tratta di concetti decisamente tecnici e al tempo stesso polifunzionali, nei quali trova espressione il nucleo del pensiero aristotelico. Vengono poi (II) delle nozioni il cui grado di elaborazione è inferiore. Sovente esse sono veicolate da espressioni del linguaggio ordinario, la cui valenza semantica è stata però sottoposta a un processo di parziale cristallizzazione: è il caso della maggioranza delle categorie. Al livello più basso o, per dir meglio, più aspecifico, vi sono infine (III) i concetti formulati con termini del linguaggio comune impiegati senza che sia intervenuta una particolare elaborazione teorica. Va però precisato che nello Stagirita non esiste una distinzione netta fra il linguaggio ordinario e quello tecnico. Da un lato, infatti, neppure i termini aristotelici più tecnici costituiscono il risultato di una rigorosa formalizzazione logico-linguistica, quale potremmo intenderla noi moderni; dall'altro, il filosofo è pronto, quando ciò sia necessario, a qualificare in modo estremamente preciso anche i vocaboli più comuni.

Nelle opere che ci sono pervenute, Aristotele dispiega una complessa rete teorica la quale trae sì spunto dagli usi del linguaggio ordinario – con cui rimane in un rapporto permanente e vitale –, ma presuppone al tempo stesso un costante riferimento sia alla realtà fattuale (i *prágmata*), sia ad alcuni princìpi costruttivi di carattere generale che operano nella direzione di una rigorizzazione terminologico-concettuale. E all'interno di tale rete ogni nozione, da quelle più tecniche alle più consuete, acquista il suo esatto significato nel momento in cui vengono alla luce le

[12] Cfr. A. Edel, *Aristotle and His Philosophy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1982, pp. 37-38.

sue relazioni, di contiguità o di opposizione, con altri elementi della struttura complessiva.

1.3.10 Un costruttivismo aperto

In conclusione, Aristotele non va considerato un filosofo sistematico, nel senso che abbia edificato – in conformità al modello da lui stesso formulato negli *Analitici secondi* – un sistema monolitico e rigidamente deduttivo. Come ha scritto John L. Ackrill,

> (...) considerare la filosofia di Aristotele come un insieme di dottrine dogmatiche significa toglierle ogni potenzialità creativa, laddove essa assomiglia molto più a una serie di problemi in divenire posti in relazione con una serie di soluzioni anch'esse dinamiche.[13]

Al tempo stesso, lo Stagirita è un filosofo sistematico in un *altro* senso, ossia in quanto si è proposto di – ed è effettivamente riuscito a – costruire una rete concettuale da cui poter trarre di volta in volta gli strumenti appropriati per affrontare i vari àmbiti d'indagine, senza mai perdere di vista l'orizzonte complessivo:

> Il *Corpus* di cui disponiamo non è un'opera di carattere rigidamente sistematico; tuttavia, Aristotele aveva delle idee sistematiche sulla natura dell'impresa alla quale stava dando il suo contributo.[14]

O, per dirla con Düring:

> Fondamentalmente Aristotele era un pensatore problematico e un creatore di metodi; aveva certo una forte tendenza sistematica, ma ciò a cui tendeva era una sistematica dei problemi: cercava cioè sempre di inquadrare il problema particolare in un ambito più vasto.[15]

Che il pensiero dello Stagirita abbia un fortissimo carattere relazionale si avverte agevolmente già al livello delle nozioni che possiedono il raggio di applicazione più vasto: così, per esempio, il concetto di atto non ha senso se non viene messo in rapporto con quello di potenza; parimenti, la nozione di forma è strutturalmente connessa a quella di materia, e risulta incomprensibile se si prescinde da essa. E poiché quella aristotelica

---

[13] J.L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, trad. it. *Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993, p. 20.

[14] J. Barnes, in Id. (a c. di), *The Cambridge Companion*, cit., p. 26.

[15] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 53.

è, per l'appunto, una rete organica di concetti variamente correlati, il modo migliore per intendere questi ultimi consiste nell'analizzare le diverse modalità in cui essi interagiscono *concretamente* gli uni con gli altri. Per tale motivo, il confronto diretto con i testi dello Stagirita rappresenta davvero la via regia per cogliere l'essenza del filosofare aristotelico, quale forma di "costruttivismo aperto" teso a elaborare una struttura flessibile di concetti capaci di sostenersi reciprocamente e atti nel contempo a operare come efficaci princìpi organizzatori nei diversi settori della ricerca.

2. La logica

2.1 L'*Organon*

Sotto il titolo generale di *Organon* sono raccolti i sei trattati logici del *Corpus Aristotelicum*. Il titolo non risale allo Stagirita: la circostanza che Aristotele avesse chiamato '*órgana*' i mezzi o strumenti per produrre degli argomenti (cfr. *Top.* I, 13-18) ha forse costituito il motivo originario che ha indotto a denominare in tal modo il complesso degli scritti aristotelici di logica.

2.1.1 La logica in Aristotele

La logica non compare nello schema generale in base al quale lo Stagirita classifica le scienze. Il filosofo divide queste ultime (cfr. *Metaph.* VI [E], 1025 b 25; si veda lo schema *infra*, cap. 5, § 5.7) in:

I) pratiche, ovvero finalizzate alla prassi;
II) poietiche, ossia vòlte alla produzione;
III) teoretiche, dirette alla conoscenza.

La logica, tuttavia, non si occupa né dell'attività morale (come le scienze pratiche), né della produzione di qualcosa (come quelle poietiche); d'altro canto, non studia una realtà specifica, distinta da quelle su cui vertono le scienze teoretiche (che sono tre: matematica, fisica e metafisica: cfr. ivi, 1026 a 18). Essa considera invece la forma che deve presentare qualsiasi tipo di discorso che pretenda di risultare probante. La logica, pertanto, mostra in che modo procede il pensiero, qual è la struttura del ragionamento e quali ne sono gli elementi, chiarendo altresì come sia possibile fornire delle dimostrazioni, quali tipi di dimostrazione esistono e, infine, di che cosa e quando essi siano possibili.

In un certo senso, anch'essa possiede lo *status* di scienza: il suo oggetto è, infatti, costituito dalle operazioni del pensiero, ovvero dall'«essere come vero» nel quale Aristotele individua uno dei significati dell'essere (cfr. *Metaph.* VI, 2-4). Tuttavia, lo Stagirita parla soltanto in

un'occasione – e di passaggio – della «scienza analitica» (cfr. *Rhet.* I, 4; 1359 b 10) e mostra di considerare la logica essenzialmente come una propedeutica a tutte le discipline. In sostanza, essa costituisce ai suoi occhi una parte della cultura generale di cui ciascuno dovrebbe impadronirsi prima di procedere allo studio di qualsivoglia scienza, e che mette in grado di giudicare non solo per quali specie di proposizioni si dovrebbe esigere una prova, ma anche quali specie di prove si dovrebbero richiedere per esse (cfr. *De part. anim.* 639 a 4; *Metaph.* 1005 b 3, 1006 a 6; *Eth. Nic.* 1094 b 23). In tale prospettiva, il termine *Organon*, che significa appunto 'strumento', risulta sostanzialmente appropriato per contrassegnare l'insieme delle opere logiche dello Stagirita: la logica aristotelica ha infatti precisamente lo scopo di fornire gli strumenti intellettuali necessari per affrontare ogni tipo d'indagine.

Aristotele non si è servito della parola 'logica' per designare la disciplina che oggi si indica con questo vocabolo. L'impiego di questo termine in tale accezione risale all'epoca di Cicerone (106-43 a.C.) ed è probabilmente di origine stoica; in ogni caso, si è consolidato definitivamente soltanto con Alessandro di Afrodisia (su cui cfr. *infra*, cap. 9, § 9.1.3). Lo Stagirita chiamava 'analitica' [*analytiké*] quella che noi denominiamo 'logica'. Ora, l'analitica (il termine viene da *análysis* = risoluzione) illustra il metodo mediante il quale è possibile risolvere, ossia scomporre, una data conclusione negli elementi da cui deriva, vale a dire nelle premesse dalle quali essa scaturisce e che, quindi, la fondano. L'analitica è dunque, in sostanza, la dottrina del sillogismo, e in quanto tale costituisce la parte più importante, il cuore vero e proprio, della logica aristotelica. La scoperta del sillogismo ha infatti avuto per Aristotele un significato decisivo. Essa gli ha consentito, tra l'altro, di organizzare l'intera problematica logica, reinquadrando al suo interno anche gli àmbiti che il filosofo aveva esplorato prima di effettuare tale scoperta.

*2.1.2 I trattati dell'*Organon

L'*Organon*, quale si presenta alla fine dell'antichità, si articola come segue. 1) Innanzi tutto, vi è lo scritto sulle *Categorie*, ove troviamo, in connessione con una concezione attributiva della proposizione, l'elenco delle dieci categorie (delle quali, però, solo le prime quattro sono fatte oggetto di un'analisi approfondita). 2) Segue il trattato *Sull'interpretazione*, che contiene, tra l'altro, una teoria dell'opposizione delle proposizioni, nonché una discussione di grande interesse sulle proposizioni

riguardanti i futuri contingenti. Vengono quindi gli *Analitici*, la cui distinzione in 3) *Analitici primi* e 4) *Analitici secondi*, ancorché non risalga ad Aristotele, sembra già presupposta – secondo quanto ha mostrato P. Moraux – dal catalogo alessandrino delle opere dello Stagirita. In ogni caso, è stato senza dubbio Aristotele a ordinare i libri degli *Analitici* nell'ordine in cui essi si presentano attualmente. Gli *Analitici primi* parlano della struttura del sillogismo in generale, delle sue figure e dei suoi modi. Nell'opera, il sillogismo viene considerato in una prospettiva prettamente formale: lo Stagirita prescinde cioè dal suo valore di verità e lo studia esclusivamente sul piano della coerenza formale. Per tale motivo, quella illustrata nel trattato può essere definita una logica formale. Negli *Analitici secondi*, invece, Aristotele esamina il sillogismo non solo formalmente corretto ma anche vero. Si tratta del sillogismo scientifico, che costituisce la dimostrazione vera e propria, come chiarisce la definizione aristotelica:

> Chiamo dimostrazione il sillogismo scientifico, e chiamo scientifico quel sillogismo possedendo il quale abbiamo scienza. Allora, se avere scienza è quel che abbiamo stabilito, è necessario che la scienza dimostrativa proceda da premesse vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione. In tal modo, i princìpi saranno anche appropriati a quel che viene dimostrato. Infatti, può esserci sillogismo anche in assenza di tali condizioni, ma senza di esse non può esserci dimostrazione, giacché in tal caso [il sillogismo] non è in grado di produrre scienza.
>
> *An. post.* I, 2; 71 b 17-25

Gli *Analitici secondi* – che dunque studiano quella che possiamo chiamare la logica della scienza – trattano così anche delle premesse, considerando in che modo queste vengano conosciute; inoltre, affrontano il problema della definizione. Seguono 5) i *Topici*, in otto libri, dedicati all'argomentazione dialettica, e 6) le *Confutazioni sofistiche* (o *Elenchi sofistici*), che chiudono l'*Organon* e in pratica costituiscono un'appendice dei *Topici*. In complesso, l'autenticità di queste opere – anche di quelle, come le *Categorie* e il trattato *Sull'interpretazione*, la cui paternità aristotelica in passato è stata messa in discussione – non è dubbia.

2.1.3 Evoluzione della logica aristotelica

Certamente, gli scritti logici aristotelici non sono stati redatti nell'ordine in cui ora li troviamo disposti all'interno dell'*Organon*. La successione nella quale essi si presentano attualmente (e alla quale anche noi ci atterremo, allorché procederemo ad analizzarli) è ispirata da un intento palesemente didattico che va, come rilevò già Ch.A. Brandis, dal più semplice al più complesso. Dapprima si studia il concetto (*Categorie*), poi la proposizione (*Sull'interpretazione*) – la quale risulta da una data combinazione di due concetti –, quindi il sillogismo (*Analitici primi*) – che deriva da una determinata combinazione di tre proposizioni –; giunti, in tal modo, al sillogismo, lo si esamina nelle sue applicazioni principali, secondo un ordine "decrescente" di valore: si procede così dal sillogismo dimostrativo (*Analitici secondi*) a quello dialettico (*Topici*) per giungere, infine, a quello eristico (*Confutazioni sofistiche*).

Quest'ordine apparentemente sistematico è però fittizio. In primo luogo, manca una vera e propria teoria del concetto, giacché le *Categorie*, anziché esaminare la natura del concetto in quanto tale, si limitano a considerare quei concetti generalissimi che sono le categorie. In secondo luogo, è altamente verosimile che Aristotele quando scriveva le *Categorie*, e molto probabilmente anche mentre redigeva il trattato *Sull'interpretazione*, non avesse ancora scoperto il sillogismo: di conseguenza, è poco plausibile considerare queste due opere come sezioni introduttive di una teoria la cui nascita risale a un'epoca successiva. E così come i trattati che nella disposizione attuale dell'*Organon* precedono gli *Analitici* non ne costituiscono, in realtà, una preparazione, parimenti quelli che li seguono – i *Topici* e le *Confutazioni sofistiche* – non ne rappresentano, propriamente, delle applicazioni. Nelle ultime due opere dell'*Organon*, infatti, il termine 'sillogismo' ha un senso decisamente più generico di quello che assumerà nella teoria matura e compiuta del sillogismo.

Ricostruire l'ordine in cui i trattati logici aristotelici sono stati composti è tutt'altro che agevole, ma – diversamente da quanto si verifica in relazione ad altre parti della produzione dello Stagirita – non impossibile. Si può infatti ricorrere, a tale scopo, a validi criteri interni:[1] ancorché le conclusioni alle quali si perviene in base all'impiego di ciascuno di essi isolatamente preso siano contestabili, quando tutti i criteri utilizzati

[1] Cfr. J.M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, North Holland Publishing, Amsterdam 1951 (rist. ivi 1968), cap. 2 ("Aristotle"), pp. 19-71.

mostrano di convergere verso identici risultati, le indicazioni che se ne traggono risultano dotate di una forza probante considerevole. Per stabilire la sequenza in cui sono stati composti i trattati logici di Aristotele, i criteri fondamentali da utilizzare sono tre.

(a) Il primo è costituito dalla scoperta del sillogismo, inteso nel senso tecnico che il termine acquista negli *Analitici primi*. In alcuni trattati, come si è accennato, compare bensì la parola 'sillogismo', ma in un'accezione ancora generica, e nulla indica che l'autore fosse già in possesso della teoria del sillogismo analitico: di conseguenza, è legittimo supporre che la stesura di tali trattati sia anteriore a quella degli *Analitici primi*.

(b) Il secondo criterio fa riferimento a un'altra grande scoperta dello Stagirita, vale a dire all'uso delle variabili. Troviamo queste ultime soltanto in alcuni trattati, dei quali si deve dunque pensare che siano più tardi di quelli in cui le variabili non compaiono.

(c) Un ultimo criterio è rappresentato dal differente grado di perizia logica che i testi dell'*Organon* esibiscono: mentre alcuni non oltrepassano il livello dei dialoghi platonici, altri danno testimonianza di un'eccezionale maestria logica e registrano in tal modo un incontestabile progresso rispetto ai primi. Quest'ultimo criterio può porre l'accento, per esempio, sulla presenza nei trattati delle sfumature modali, nonché sulla maggiore o minore sicurezza con cui esse vengono maneggiate.

Tre stadi

L'adozione congiunta dei tre criteri precisati consente d'ipotizzare il seguente ordine cronologico.

I. C'è innanzi tutto un primo stadio, al quale risalgono le *Categorie* e i *Topici* unitamente alle *Confutazioni sofistiche*: in queste opere non troviamo tracce né del sillogismo analitico, né delle nozioni modali; ivi, inoltre, non si fa uso delle variabili e il livello logico è ancora relativamente modesto. È dunque probabile che i *Topici*, pur essendo collocati nell'*Organon* dopo gli *Analitici*, risalgano in realtà a un periodo precedente. Al riguardo, non è priva di plausibilità l'ipotesi di William C. e Martha Kneale secondo cui Aristotele, una volta terminati i *Topici*, si sarebbe accinto a fare per la dimostrazione un lavoro analogo a quello che aveva svolto per l'argomentazione dialettica, e sarebbe giunto a elaborare la teoria del sillogismo analitico precisamente nel corso di tale indagine.

II. Prima degli *Analitici* viene però uno stadio intermedio, nel quale si colloca la stesura del trattato *Sull'interpretazione*. In quest'opera, l'ana-

lisi logica è decisamente più approfondita di quella svolta nelle *Categorie* e nei *Topici* e già si trova una teoria delle proposizioni modali. Alcuni studiosi – quali Octave Hamelin, Friedrich Solmsen e per un certo periodo Joseph M. Bochenski (nel suo *La logique de Théophraste* del 1947 [Collectanea Friburgensia, Fribourg, Suisse; rist. Garland, New York-London 1987]) – sono giunti a ritenere il trattato addirittura posteriore agli *Analitici primi*, in base alla considerazione che questi conoscono solo le proposizioni generali (universali o particolari) e ignorano quelle singolari, che invece compaiono nell'opera *Sull'interpretazione*. Tuttavia, quest'argomento non è affatto probante. È infatti chiaro il motivo per cui gli *Analitici* non prendono in considerazione le proposizioni singolari: la sillogistica aristotelica richiede che le proposizioni in gioco siano convertibili, vale a dire che in esse si possano permutare il soggetto e il predicato, ma questo è possibile soltanto se il termine-soggetto designa, allo stesso modo del termine-predicato, un concetto, non un individuo. La circostanza che il trattato *Sull'interpretazione* non faccia alcun cenno alla sillogistica induce poi a pensare che l'opera sia anteriore agli *Analitici primi*, in cui questa teoria viene illustrata.

III. Il terzo stadio è infine quello che coincide con la stesura degli *Analitici primi* e degli *Analitici secondi*. Il problema dei rapporti di anteriorità e posteriorità si ripresenta però all'interno degli stessi *Analitici*. I giudizi formulati in proposito sono discordanti: per esempio, Friedrich Solmsen ha sostenuto la tesi della priorità degli *Analitici secondi*; William David Ross (seguìto da Ernst Kapp, Kurt von Fritz e altri) ha invece asserito che essi sono posteriori agli *Analitici primi*; dal canto suo, Bochenski, pur ammettendo la posteriorità del libro I degli *Analitici secondi*, ha affermato l'anteriorità del libro II di questa stessa opera rispetto agli *Analitici primi* (a suo giudizio, infatti, tale libro, per quanto conosca sia il sillogismo analitico sia l'impiego delle variabili, non raggiunge ancora il livello di maestria logica degli *Analitici primi*) e lo ha anzi collocato immediatamente dopo il trattato *Sull'interpretazione*, situandolo così in quello che abbiamo definito come il secondo stadio (o stadio intermedio).

In linea generale – accantonando il problema relativo all'epoca di composizione del libro II degli *Analitici secondi* – sembra si possa sostenere con buon fondamento che la terza fase della logica aristotelica si scandisce in due momenti. Dapprima (III*a*) abbiamo il libro I degli *Analitici primi*, fatta eccezione per i capitoli dall'8 al 22, seguìto dal libro I degli *Analitici secondi*; quindi (III*b*) i capitoli 8-22 del libro I degli *Anali-*

tici primi, dedicati ai sillogismi modali, e il libro II degli stessi *Analitici primi*, in cui la teoria del sillogismo viene ripresa a un livello di maggior precisione e già sono presenti delle considerazioni metalogiche: questi testi rappresentano l'ultimo stadio della logica aristotelica.

Kant ha affermato che dopo Aristotele la logica non è potuta progredire d'un solo passo e «secondo ogni apparenza, sembra essere chiusa e compiuta [*geschlossen und vollendet*]».[2] La rinascita della logica nell'Ottocento e i notevolissimi progressi che la disciplina ha registrato a partire da quell'epoca hanno ovviamente relativizzato l'affermazione kantiana. Al tempo stesso, i logici moderni hanno potuto riscoprire e pienamente apprezzare, grazie anche all'impiego di raffinati strumenti di analisi, la straordinaria ricchezza e il rigore ammirevole della logica aristotelica. Sicché, come ha osservato G. Reale,

> Per quante siano le obiezioni che alla logica aristotelica sono state mosse, o possono muoversi, e per quanto di vero possa esserci nelle istanze che vanno dal *Novum Organum* di Bacone al *Sistema di logica* di Stuart Mill, nonché nelle istanze che vanno dalla logica trascendentale kantiana alla hegeliana logica della ragione (logica dell'infinito) o, infine, nelle istanze logiche delle metodologie delle moderne scienze, è comunque certo che la logica occidentale nel suo complesso ha le sue radici nell'*Organon* di Aristotele, che, dunque, resta una pietra miliare nel cammino del pensiero umano.[3]

Passiamo ora all'esame delle singole opere.[4]

---

[2] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragione pura*, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999², pp. 17-18 (la citazione è tratta dalla Prefazione alla seconda edizione).

[3] G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, cit., p. 166.

[4] A motivo dell'elevata complessità dei contenuti illustrati, l'analisi che segue delle opere logiche dello Stagirita – soprattutto quella del trattato *Sull'interpretazione* e degli *Analitici primi* –, anziché strutturarsi esclusivamente in modo conforme alla partizione interna dei trattati esaminati e procedere, dunque, secondo la successione dei capitoli degli stessi trattati, si svilupperà facendo riferimento in termini privilegiati alle connessioni logiche dei temi ivi svolti da Aristotele.

2.2 Le *Categorie*

Nell'antichità, le ***Categorie***[*] furono considerate un'opera autentica dello Stagirita da una schiera di commentatori, a cominciare da Porfirio (232/233-304 d.C.); già Andronico di Rodi, del resto, ne aveva ammesso la paternità aristotelica, come sembra implicito nel suo rifiuto dei capitoli 10-15 (cfr. *Schol.* 81 a 27 ss.). Per contro, nell'Ottocento e ancora nei primi decenni del Novecento l'autenticità del trattato fu sovente messa in dubbio; attualmente, però, è riconosciuta dalla grande maggioranza degli studiosi. Vanno considerati autentici anche i capitoli 10-15, relativi a quelli che in séguito saranno chiamati i "postpredicamenti" Senza dubbio, tali capitoli risultano estranei all'argomento annunciato (inoltre, il capitolo precedente termina all'improvviso, quando ancora rimanevano da esaminare parecchie categorie); tuttavia la dottrina che illustrano è pienamente conforme all'insegnamento dello Stagirita.

2.2.1 La dottrina delle categorie

Le *Categorie* si dividono in due parti: la prima è costituita dai capitoli 1-9, la seconda dai capitoli 10-15. Dopo aver differenziato (*cap. 1*) l'omonimia dalla sinonimia e dalla paronimia, Aristotele distingue (*cap. 2*) le cose che vengono dette «in una determinata connessione» [*katà symplokén*] da quelle enúnciate «senza connessione» [*áneu symplokês*] (1 a 16-17) e concentra la propria attenzione sulle seconde. Si tratta dei ter-

---

[*] *Categorie*
Kategoríai (lat.: *Categoriae*)

- 1ª ed. Napoli s.d. (1473-1478, lat.; a c. di S. Riessinger); Venezia 1495 (gr.; nel vol. I dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 1 a - 15 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Le categorie*, a c. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989.
- edd. it. in Aristotele, *Opere*, vol. I, a c. di G. Colli, Laterza, Roma-Bari 1973 (1994[5]), ora in Aristotele, *Organon*, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 2003; in Aristotele, *Organon*, a c. di M. Zanatta, vol. I, UTET, Torino 1996.

mini e delle espressioni che possiedono un significato al di là della loro eventuale combinazione in una proposizione. Infatti, se si prende una proposizione come «l'uomo corre» e se ne spezza il nesso, disgiungendo il soggetto dal predicato, si ottengono delle parole «senza connessione», quali 'uomo' e 'corre', dalla cui combinazione trae origine, per l'appunto, la proposizione. Lo Stagirita precisa poi (*cap. 4*):

> Ognuna delle cose che si dicono senza alcuna connessione significa o la sostanza o la quantità o la qualità o la relazione o il dove o il quando o il giacere o l'avere o il fare o il patire [*tôn katà medemían symplokèn legoménon hékaston étoi ousían semaínei è posòn è poiòn è prós ti è poù è potè è keîsthai è échein è poieîn è páschein*].
>
> 1 b 25-27

e fornisce le esemplificazioni seguenti:

> (1) Sostanza [*ousía*] è: 'uomo', 'cavallo'; (2) quantità [*posón*] è: 'lungo due cubiti', 'lungo tre cubiti'; (3) qualità [*poión*] è: 'bianco', 'grammatico'; (4) relazione [*prós ti*] è: 'doppio', 'metà', 'maggiore'; (5) luogo [*poú*] è: 'nel Liceo', 'in piazza'; (6) tempo [*poté*] è: 'ieri', 'l'anno scorso'; (7) giacere [*keîsthai*] è: 'sta disteso', 'è seduto'; (8) avere o possedere [*échein*] è: 'porta le scarpe', 'è armato'; (9) agire [*poieîn*] è: 'tagliare', 'bruciare'; (10) patire [*páschein*] è: 'essere tagliato', 'essere bruciato'.
>
> 1 b 27-2 a 4

Queste categorie – in parte oppure nella loro totalità – compaiono in quasi ogni opera di Aristotele e la dottrina che le concerne, presentata ovunque come qualcosa di già stabilito, costituisce uno dei cardini del suo pensiero. Peraltro, il loro numero non è rigido. Il «giacere» e l'«avere» ricorrono infatti soltanto un'altra volta nel *Corpus Aristotelicum* (*Top.* 103 b 23), mentre le altre otto categorie sono citate in un'occasione come tali da costituire un elenco completo (*An. post.*, 83 b 15; cfr. *Phys.*, 225 b 5-9, 226 a 23-25). Al riguardo, è legittimo ipotizzare che lo Stagirita abbia dapprima voluto raggiungere il numero di dieci categorie in omaggio al culto pitagorico della decade (considerata il numero perfetto), e si sia reso conto in un secondo momento che il «giacere» e l'«avere», anziché costituire delle nozioni ultime, sono in realtà sussumibili sotto altre categorie.

2.2.2 Origine della dottrina

Per quel che concerne la genesi della dottrina, Friedrich Adolf Trendelenburg ha suggerito per primo che la classificazione delle categorie abbia tratto origine da distinzioni grammaticali. È indubbio che l'analisi delle forme del linguaggio ha fornito allo Stagirita uno dei criteri-guida per la formulazione della teoria (ciò appare manifesto, per esempio, allorché il filosofo distingue i relativi dalle altre categorie richiamandosi al fatto che i nomi di relativi reggono una parola al genitivo o al dativo: cfr. *Cat.* 6 b 6-11; 8 a 17-28). Tuttavia, Aristotele non disponeva di un elenco delle parti del discorso dal quale gli fosse possibile dedurre la "tavola" delle categorie. Le uniche parti del discorso da lui riconosciute come tali sono infatti il nome e il verbo (cfr. *De int.* 2-3; in *Poet.* 20 troviamo anche la congiunzione e l'articolo). Inoltre, come ricorda W.D. Ross, la dottrina delle categorie, mentre riunisce degli elementi che la grammatica distingue (per esempio, la quantità e la qualità comprendono tanto nomi quanto aggettivi: cfr. *Cat.* 4 b 23, 9 a 29), ne separa altri che la grammatica invece unisce.

Per l'elaborazione della dottrina, lo Stagirita ha certamente un debito cospicuo verso Platone. In proposito, I. Düring osserva che

> (...) nella discussione della teoria delle idee comparve ben presto la distinzione fra *kath'autó* (= in sé) e *prós ti* (in relazione a qualcosa), e questa distinzione fra "ciò che è in sé" e "ciò che è in relazione a qualcosa" ha una straordinaria importanza nella discussione filosofica degli anni intorno al 370-350. "Ciò che è in sé" per Platone erano, naturalmente, le idee, mentre per Aristotele era l'*ousía*; in lui la categoria della relazione divenne il punto di partenza per una sistematica dottrina dei termini significanti.[5]

Un elemento che con molta probabilità ha anch'esso contribuito alla formazione della dottrina delle categorie può poi essere individuato (secondo una proposta avanzata già da Otto Apelt) nel tentativo dello Stagirita di risolvere alcune difficoltà relative alla predicazione – le quali avevano messo in imbarazzo, tra gli altri, i megarici – distinguendo i tipi principali di significato delle parole e delle espressioni che, combinandosi fra loro, costituiscono le proposizioni.

Le categorie aristoteliche si collocano, in ogni caso, tanto sul piano lo-

[5] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 74.

gico-linguistico quanto su quello ontologico: da un lato, così, esprimono le differenti forme dell'attribuzione di un predicato a un soggetto, dall'altro forniscono i diversi significati dell'essere, disposti intorno a quello principale, la sostanza [*ousía*], e in tal modo illustrano la struttura della realtà. La prospettiva di quegli interpreti per i quali le categorie posseggono una valenza esclusivamente logica è pertanto unilaterale e in tal senso inaccettabile, mentre sono nel giusto quanti, a partire da Hermann Bonitz e Heinrich Maier, hanno sostenuto che a esse va riconosciuto pure un preciso significato ontologico. Non v'è dubbio, anzi, che nel quadro del pensiero aristotelico la valenza primaria delle categorie è precisamente quella ontologica: è proprio perché rappresentano i significati fondamentali dell'essere che esse costituiscono al tempo stesso, dal punto di vista logico, i generi supremi ai quali va ricondotto ogni termine della proposizione.

2.2.3 Centralità della sostanza

Il termine 'categoria' [*kategoría*], che Aristotele ha tratto dal linguaggio forense (Richard Bodéüs), è stato reso in latino da Boezio (480 ca - 524 ca) con '*praedicamentum*', ossia 'predicato'. Questo vocabolo, però, poiché restituisce solo in parte il significato del termine originario, ingenera delle difficoltà, soprattutto per quel che concerne la prima categoria, quella della sostanza. Spiega infatti Aristotele (*cap. 5*) che la sostanza è ciò *di cui* si predica qualcosa; di conseguenza, essa non dovrebbe mai essere trattata come ciò che si predica *di altro*, vale a dire come predicato, bensì esclusivamente come soggetto. Al tempo stesso, tuttavia, lo Stagirita ammette che la sostanza possa fungere da predicato. L'apparente contraddizione viene agevolmente superata alla luce della distinzione aristotelica fra «sostanza prima» e «sostanza seconda» (2 a 11 ss.): sostanza prima [*próte ousía*] è l'individuo – *quest'*uomo –; sostanza seconda [*deutéra ousía*] è invece la specie [*eîdos*] o il genere [*ghénos*] – *l'*uomo, inteso come essenza o universale –. Allorché dichiara che la sostanza non può mai essere un predicato, lo Stagirita si riferisce alla sostanza prima: questa, infatti, non è «né asserita di un soggetto, né presente in un soggetto» [*méte kath'hypokeiménou tinòs léghetai méte en hypokeiméno tiní estin*] (2 a 12-13). Quando invece parla della sostanza come di un predicato, il filosofo intende la sostanza seconda, cioè la specie. Com'egli spiega, le specie sono «predicate di un soggetto» [*kategoreîsthai toû hypokeiménou*] (2 a 21; cfr. 3 a 11), ma «non sono in un sog-

getto» [*ouk eisìn en hypokeiméno*] (3 a 10), ove l'espressione «predicate di un soggetto» si riferisce al rapporto fra universale e particolare, e quella «non sono in un soggetto» alla relazione fra un attributo e il suo possessore. La specie, in effetti, si dice di una sostanza prima, come nella proposizione: «Socrate è un uomo».

La nozione della priorità della sostanza individuale rappresenta uno dei cardini del pensiero aristotelico, ed è insieme il punto in cui lo Stagirita si distanzia maggiormente da Platone, il quale invece assegnava alle Idee il primato ontologico (oltre che gnoseologico e assiologico). Tuttavia, se la sostanza prima costituisce per Aristotele quel che c'è di più reale, è la sostanza seconda, e in particolare la specie ultima (*infima species*), a rappresentare il perno della sua logica e della sua gnoseologia. Nella misura in cui possono essere conosciuti, infatti, gli individui appartenenti a una stessa specie (ultima) sono identici: le loro uniche proprietà attingibili dalla scienza sono quelle che derivano dalla loro essenza specifica. Dal canto loro, le categorie diverse dalla sostanza possono fungere soltanto da predicati: più precisamente, sono le "classi" supreme di tutti i possibili predicati. Quindi, Aristotele chiarisce:

> Le cose che abbiamo elencato, prese una per una, in sé e per sé [*autò mèn kath'hautó*], non costituiscono un'affermazione [*katáphasis*]. Questa si genera dalla loro reciproca connessione [*symplokê*]. Risulta infatti che ogni affermazione è o vera o falsa [*étoi alethès è pseudés*], mentre nessuna delle cose che vengono dette senza alcuna connessione [*katà medemían symplokén*] è vera o falsa, per esempio: 'uomo', 'bianco', 'corre', 'vince'.
>
> 2 a 4-10

Dunque, il vero (o il falso) non si trova mai nei termini singolarmente presi, ma solo nel giudizio che li connette e nella proposizione che enuncia tale connessione. L'atto per mezzo del quale i significati di parole non connesse si presentano all'intelletto è una sorta di apprensione immediata o di intuizione, che altrove (per esempio, in *De an.* III, 6) lo Stagirita chiama *nóesis*: si tratta di una specie di "contatto" dell'intelletto con il proprio oggetto, che analogamente all'apprensione dei sensibili propri risulta infallibile.

Le caratteristiche fondamentali della sostanza, spiega Aristotele, sono le seguenti: essa (a) non è in un soggetto [*en hypokeiméno*]; (b) è predicata non ambiguamente (ciò vale soltanto per la sostanza seconda); (c) è individuale (questa caratteristica riguarda invece solo la sostanza prima); (d) non ha né contrari né gradi; (e) ammette qualificazioni contrarie. Lo

Stagirita prende poi in esame le altre categorie, considerando se anch'esse esibiscano tali proprietà, e giunge alla conclusione che soltanto l'ultimo carattere risulta vero di tutte le sostanze e di esse soltanto.

Non essendo semplicemente i termini che risultano dalla scomposizione delle proposizioni, bensì, come si è detto, le "classi" supreme alle quali i termini stessi appartengono, le categorie sono qualcosa di primo e di non ulteriormente riducibile. Al massimo si può dire che sono "essere", ma per Aristotele l'essere non è un genere. Di conseguenza, poiché non esiste nulla di più generale cui fare riferimento per determinarle, le categorie non sono definibili. Affiora in tal modo un problema complesso e insieme cruciale: quello della definizione (che comunque Aristotele affronta non nelle *Categorie*, bensì in altri trattati dell'*Organon*, e in particolare negli *Analitici secondi*).

2.2.4 I postpredicamenti

La seconda parte dell'opera, comprendente i capitoli dal 10 al 15, prende in esame le nozioni che gli Scolastici chiameranno '*Postpraedicamenta*' (postpredicamenti): sono predicati generali che non riguardano direttamente nessuna delle figure possibili della predicazione. Troviamo qui «analisi semantiche di certe parole che erano di attualità nelle discussioni del tempo» (I. Düring). Di particolare interesse i capp. 10 e 11, dedicati ai rapporti di opposizione. Aristotele ne identifica quattro tipi: (1) opposizione fra relativi, come il doppio alla metà; (2) opposizione fra contrari, come il male al bene; (3) opposizione della privazione al possesso, come la cecità alla vista; (4) opposizione dell'affermazione alla negazione, come «è seduto», «non è seduto». La classificazione appare poco sistematica e, soprattutto, priva di omogeneità: mentre infatti i primi tre tipi riguardano dei concetti, il quarto concerne esclusivamente delle proposizioni (lo Stagirita svilupperà una teoria sistematica delle proposizioni opposte nel trattato *Sull'interpretazione*).

2.3 *Sull'interpretazione*

Il trattato ***Sull'interpretazione***,* che nell'ordine in cui si presentano gli scritti logici di Aristotele viene immediatamente dopo le *Categorie*, parve sospetto ad Andronìco di Rodi (cfr. *Schol.* 97 a 20), molto probabilmente a motivo di un riferimento (16 a 8) a *L'anima* al quale in quest'opera non corrisponde nulla. Tuttavia, riferimenti "vuoti" di tal genere sono numerosi anche in testi aristotelici di sicura autenticità. Consistenti prove esterne depongono a favore della paternità aristotelica del trattato: Teofrasto ed Eudemo scrissero delle opere che sembrano presupporlo; d'altronde, Ammonio precisa che Andronìco fu l'unico a gettare su di esso l'ombra del dubbio (cfr. *Schol.* 97 a 13). Infine, lo stile e la grammatica appaiono schiettamente aristotelici.

L'opera, nella quale s'intrecciano la prospettiva grammaticale e quella logica, e ove altresì affiorano (diversamente da quel che accade nelle *Categorie*) degli spunti di carattere psicologico, studia le unità significanti di livello immediatamente superiore a quelle esaminate nel trattato precedente. Essa infatti considera le proposizioni.

2.3.1 *La proposizione*

Aristotele prende avvio (*cap. 1*) dalla scomposizione platonica della proposizione in nome e verbo (cfr. Plat., *Soph.* 261 ss.). Come spiega (*cap. 2*), il nome [*ónoma*] è «un suono che ha un significato stabilito per convenzione ed è privo di riferimenti temporali; inoltre, nessuna sua parte

---

* ***Sull'interpretazione***
Perì hermeneías (lat.: ***De interpretatione***)

- 1ª ed. Napoli s.d. (1473-1478, lat.; presso S. Riessinger); Venezia 1495 (gr.; nel vol. I dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 16 a - 24 b 9.
- ed. bilingue: Aristotele, *Della interpretazione*, a c. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992 (2001²).

  edd. it. in Aristotele, *Opere*, vol. I, a c. di G. Colli, Laterza, Roma-Bari 1973 (1994⁵), ora in Aristotele, *Organon*, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 2003; in Aristotele, *Organon*, a c. di M. Zanatta, vol. I, UTET, Torino 1996.

presa per sé possiede un significato» [*phonè semantikè katà synthéken áneu chrónou, hês medèn méros estì semantikòn kechorisménon*] (16 a 19-21). Dal canto suo (*cap. 3*), il verbo [*rhêma*] è un suono che, oltre a essere dotato di un significato, così come il nome, possiede, diversamente da questo, un riferimento temporale. Nessuna sua parte presa per sé ha un significato. Il verbo, inoltre, indica qualcosa che viene affermato di qualcos'altro [*rhêma dé esti tò prossemaînon chrónon, hoû méros oudèn semaínei chorìs ` ésti dè tôn kath'hetérou legoménon semeîon*] (16 b 6-7). Oltre al nome e al verbo in senso proprio, lo Stagirita riconosce quelli che chiama il «nome indefinito» [*ónoma aóriston*], come 'non-uomo' (16 a 29-32), e il «verbo indefinito» [*aóriston rhêma*], come 'non è in buona salute' (16 b 12-15): essi vengono designati in tal modo – in mancanza di meglio – perché possono essere affermati di qualsiasi cosa esistente o non esistente.

Presi da soli (*cap. 5*), il nome o il verbo sono una semplice enunciazione [*phásis*], la quale possiede un significato ma non costituisce una proposizione [*apóphansis*]. Alcune espressioni complesse, rileva il filosofo, non comportano la presenza del verbo, come quando per definire l'uomo ci si serve della formula «animale-ragionevole-mortale»; il verbo è però necessario per formare una proposizione vera e propria, vale a dire un discorso dichiarativo [*lógos apophantikós*]. Quando si uniscono fra loro un nome e un verbo e si afferma o si nega qualcosa di qualcos'altro, si ha il giudizio, la cui espressione verbale è appunto la proposizione, che lo Stagirita definisce

> (...) un'emissione sonora la quale significa che una cosa appartiene o non appartiene a un'altra, in un momento determinato, in conformità alle divisioni temporali [*phonè semantikè perì toû ei hypárchei ti è mè hypárchei, hos hoi chrónoi diérentai*].
>
> 17 a 23-24

La proposizione che enuncia il giudizio esprime sempre un'affermazione o una negazione, ed è o vera o falsa: si ha il vero quando congiunge ciò che è realmente congiunto (o disgiunge quel che è realmente disgiunto), il falso quando congiunge ciò che non è congiunto (o disgiunge quel che non è disgiunto). In tal modo, tutte le proposizioni elementari di cui la logica si occupa si riducono a una forma che i logici medievali e moderni renderanno con: «*S* è *P*». In precedenza (*cap. 4*), Aristotele ha chiarito che le frasi che esprimono preghiere, invocazioni, esclamazioni o simili fuoriescono dall'àmbito della logica e riguardano un altro tipo di di-

scorso, per esempio quello retorico o poetico. Infatti, l'unico discorso che rientra nella logica è precisamente quello apofantico o dichiarativo (cfr. 17 a 2-7).

2.3.2 Qualità e quantità delle proposizioni

Lo Stagirita procede a distinguere le proposizioni ricorrendo a tre parametri.

(a) Il primo parametro (*capp. 5-6*) è quello della *qualità*. La distinzione formale primaria delle proposizioni è infatti quella che le differenzia in affermative e negative. E poiché a ogni affermazione si oppone la relativa negazione, e fra l'affermazione e la negazione non esiste una via di mezzo, è necessario che sia vera o l'una o l'altra.

(b) In relazione, poi (*cap. 7*), a quella che in séguito verrà chiamata la *quantità*, ossia l'estensione – vale a dire la maggiore o minore universalità del soggetto –, Aristotele divide le proposizioni in universali, se vertono su un universale (per esempio: «Tutti gli uomini sono bianchi»), e individuali o singolari, se riguardano un individuo (per esempio: «Socrate è bianco»). Propriamente, anzi, la sua è una tripartizione, la quale si articola come segue:

1. Proposizioni intorno a un universale, che possono essere:
   1.1 universali, per esempio: «Ogni uomo è bianco»;
   1.2 non-universali, per esempio: «C'è un uomo bianco» o «Qualche uomo è bianco».
2. Proposizioni intorno a individui, come «Socrate è bianco».

Le tre specie di proposizioni non configurano una scala decrescente di generalità, dal momento che la proposizione non-universale intorno a un universale è vera anche nel caso in cui vi sia, per stare al nostro esempio, un unico uomo bianco. Negli *Analitici primi* (cfr. *An. pr.* I, 1; 24 a 17-22), lo Stagirita formula una classificazione diversa e più precisa delle proposizioni, che divide in: 1) universali, 2) particolari e 3) indefinite – queste ultime del tipo: «Il piacere non è un bene» –. In tale sede, il filosofo puntualizza:

> Chiamo universale l'attribuzione o la non-attribuzione a un soggetto assunto universalmente; particolare l'attribuzione o la non-attribuzione a un soggetto assunto particolarmente o non universalmente; indefinita l'attribuzione o la non-attribuzione effettuata senza indicazione di universalità o di particolarità.
>
> Ivi, 24 a 17-20

Se combiniamo la classificazione del trattato *Sull'interpretazione* con quella degli *Analitici primi*, otteniamo, per quel che concerne la quantità, quattro specie di proposizioni:

1. singolari («Callia è un uomo»);
2. universali («Ogni uomo è mortale»);
3. particolari («Qualche uomo è medico»);
4. indefinite («L'uomo è bianco»).

In ogni caso, nella trattazione delle figure del sillogismo degli *Analitici primi* (cfr. *An. pr.* I, 4-22) non comparirà nessuna proposizione singolare, né come premessa, né come conclusione. In quell'opera, lo Stagirita, dopo aver riconosciuto tre tipi di enti, ossia gli individui, i generi sommi e le «entità intermedie» [*tà metaxý*], vale a dire le specie che vengono predicate degli individui e delle quali si predicano i generi sommi [*autà kat'állon kaì álla katà toúton lechthésetai*] (ivi, 43 a 25-42), precisa che «gli argomenti e le indagini vertono per lo più su queste» [*schedòn hoi lógoi kaì hai sképseis eisì málista perì toúton*] (ivi, 43 a 42-43). Ciò si spiega in base al fatto che la dimostrazione e la scienza dimostrativa non s'interessano degli individui; inoltre, le proposizioni singolari non si prestano a venire integrate nel sillogismo. Le operazioni della sillogistica presuppongono infatti la possibilità di convertire le proposizioni (cfr. *supra*, § 2.1.3), ossia di scambiare al loro interno il soggetto e il predicato, ma ciò implica che questi siano omogenei: in altri termini, per poter operare come predicato il soggetto dev'essere anch'esso un concetto, non un individuo. (Un termine singolare può essere preso come un predicato, ma solo per accidente [*katà symbebekós*], come quando diciamo: «quel bianco è Socrate» oppure «quello che si avvicina è Callia»; cfr. *An. pr.* I, 27; 43 a 33-36.)

2.3.3 Modalità

Accanto ai criteri che fanno riferimento alla (a) qualità e alla (b) quantità delle proposizioni, lo Stagirita ne utilizza un terzo, relativo alla loro (c) *modalità*. Si indica con questa il modo in cui qualcosa viene affermato o negato di qualcos'altro. Al riguardo, Aristotele distingue tre tipi di proposizioni: (I) «*A* è *B*», (II) «*A* deve essere *B*» e (III) «*A* può essere *B*» (*De int.* 21 a 34-37; cfr. *An. pr.* I, 2; 25 a 1 s.; I, 8; 29 b 29-32).

È invalso l'uso di chiamare (I) *assertori* gli enunciati non modalizzati, (II) *apodittici* quelli che rafforzano l'asserzione conferendole il carattere

della necessità, affermativa o negativa, e (III) *problematici* quelli che invece indeboliscono l'asserzione, presentando l'attribuzione come possibile o contingente. Lo Stagirita illustra la logica modale, in relazione alle proposizioni, nei capp. 12-13 del trattato [tornerà sull'argomento negli *Analitici primi* (libro I, capp. 3 e 13), e studierà poi, nella medesima opera, i sillogismi modali (libro I, capp. 8-22)].

È però necessaria una precisazione sulle nozioni modali aristoteliche. In termini generali, con la parola 'possibile' [in greco *dynatón*] si può intendere o (a) la negazione contraddittoria dell'impossibile – in quest'accezione, ciò che è necessario è *a fortiori* possibile –, oppure (b) ciò che non è né impossibile né necessario, vale a dire ciò che può essere (ossia non è impossibile), ma può anche non essere (e quindi non è necessario). Chiameremo i significati (a) e (b) rispettivamente possibile$_1$ e possibile$_2$. Anche il termine 'contingente' [in greco *endechómenon*], che in Aristotele è praticamente sinonimo di 'possibile', presenta tale duplice significato. Orbene, nell'utilizzare la nozione di possibile(-contingente), lo Stagirita non effettua un'opzione semantica univoca, e tale circostanza finisce col determinare delle difficoltà. Nel trattato *Sull'interpretazione*, infatti, dopo aver inizialmente confuso e sovrapposto i due significati suddetti, il filosofo opta per quello di possibile$_1$, laddove negli *Analitici* egli fa uso della nozione di possibile(-contingente) nel senso di possibile$_2$. Manifestamente, però, a seconda che il termine 'possibile' (così come, in parallelo, 'contingente') venga impiegato nell'una o nell'altra accezione, devono variare i rapporti tra la nozione in tal guisa designata e le altre nozioni modali, e questo, come vedremo, avrà sensibili ripercussioni sul sistema complessivo dei concetti modali.

Modalità *de re* e *de dicto*

Non più di un cenno è possibile fare in questa sede a un ulteriore problema, relativo al modo in cui dev'essere inteso nei testi aristotelici l'intervento della sfumatura modale. Ci si può domandare se la modalità si riferisca alle cose stesse di cui si parla oppure a ciò che di esse viene detto: sono quelle che nel Medioevo saranno chiamate rispettivamente modalità *de re* e modalità *de dicto*. In termini generali, per Aristotele le modalità appartengono senza dubbio alla struttura stessa della realtà (come si evince, tra l'altro, dalla sua polemica contro i megarici). La situazione si presenta però in termini meno lineari quando si consideri l'analisi delle modalità che lo Stagirita svolge sul piano logico. Mentre infatti nell'opera *Sull'interpretazione* la trattazione della conversione delle

proposizioni modali presuppone l'interpretazione "esterna" delle modalità, negli *Analitici* la nozione stessa di sillogismi modali – in cui si combinano, trattate come omogenee, delle attribuzioni semplici e delle attribuzioni modali – suggerisce un'interpretazione "interna". In ultima analisi, «c'è una certa incoerenza tra le due parti della teoria».[6]

2.3.4 Opposizione

Lo Stagirita prende poi in esame due operazioni che si possono effettuare sulle proposizioni. La prima (A) è l'opposizione (*capp. 6-7*). Alla base della teoria dell'opposizione delle proposizioni c'è, naturalmente, il rapporto della negazione con l'affermazione. Aristotele distingue *due* modi di negare una proposizione. Per ogni proposizione abbiamo perciò non un'unica proposizione opposta, bensì due: oltre a quella che le è opposta contraddittoriamente [*antiphantikôs*] vi è infatti quella che si trova con essa in un rapporto di contrarietà [*katáphasis enantía*]. La contrarietà fra proposizioni implica che esse siano incompatibili, nel senso che non possono essere vere assieme; a differenza delle contraddittorie, tuttavia, le contrarie non costituiscono un'alternativa. Mentre infatti due proposizioni contraddittorie non possono essere né entrambe vere né entrambe false, sicché dalla verità o dalla falsità dell'una è possibile dedurre la falsità o la verità dell'altra, nel caso di due proposizioni contrarie si può bensì inferire dalla verità dell'una la falsità dell'altra (non essendo possibile che siano vere entrambe), ma, per contro, dalla falsità dell'una non si può trarre alcuna conclusione a proposito della verità dell'altra, in quanto possono essere ambedue false.

La distinzione fra i due tipi di opposizione risulta chiara quando si volga l'attenzione alla quantità delle proposizioni. Mentre infatti l'opposizione per contraddizione opera sia tra l'universale affermativa e la particolare negativa («Ogni *S* è *P*», «Qualche *S* non è *P*»), sia tra l'universale negativa e la particolare affermativa («Nessun *S* è *P*», «Qualche *S* è *P*»), l'opposizione per contrarietà si stabilisce tra le due universali («Ogni *S* è *P*», «Nessun *S* è *P*»), e queste possono essere entrambe false, nel caso in cui le particolari corrispondenti («Qualche *S* è *P*» e «Qualche *S* non è *P*») siano entrambe vere.

In séguito, i logici amplieranno la teoria aristotelica dell'opposizione,

[6] W.C. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962 (rist. ivi 1984), p. 91.

aggiungendo alle proposizioni contraddittorie e a quelle contrarie le subcontrarie (le due particolari, le quali possono essere entrambe vere ma non entrambe false) e le subalterne (dotate della stessa qualità ma opposte per quantità: la verità dell'universale implica quella della particolare, e la falsità della particolare quella dell'universale): si tratta di rapporti che lo Stagirita non ignora, ma che, in ogni caso, non fa rientrare nella propria teoria dell'opposizione.

La validità delle regole che legittimano determinate inferenze da una proposizione a una sua opposta si fonda su alcune leggi logiche fondamentali. Così, la regola delle contraddittorie si basa essenzialmente su due princìpi: (a) quello di non-contraddizione e (b) quello che in séguito verrà detto il principio del terzo escluso. (a) Il primo principio, alla cui trattazione è dedicato il libro IV [Γ] della *Metafisica*, regola anche l'opposizione delle contrarie. Esso nega la congiunzione di una proposizione qualsiasi *p* e della sua negazione non-*p*: non si danno contemporaneamente *p* e non-*p*, per cui se l'una è vera l'altra è falsa. (b) Il secondo afferma invece la disgiunzione fra una proposizione qualsiasi *p* e la sua negazione non-*p*: *p* o non-*p*; per cui se l'una è falsa l'altra è vera.

2.3.5 Il problema dei futuri contingenti

Nel cap. 9 del trattato *Sull'interpretazione*, tuttavia, lo Stagirita, nel polemizzare con i megarici, sembra avanzare delle riserve sulla validità generale del principio del terzo escluso. Egli dichiara che il principio in virtù del quale di due proposizioni, delle quali l'una afferma e l'altra nega, una dev'essere vera e l'altra falsa, è valido quando si abbia a che fare con proposizioni universali, o anche con proposizioni singolari relative al passato o al presente, mentre «rispetto alle proposizioni singolari concernenti il futuro la situazione è diversa» [*epì dè tôn kath'hékasta kaì mellónton ouch homoíos*] (18 a 33-34). Infatti, l'applicazione a tali proposizioni del principio in oggetto equivarrebbe a negare la contingenza dei futuri. Si tratta del celebre problema della battaglia navale: ci sarà o non ci sarà, domani, una battaglia navale? Se si afferma che tra una proposizione e la sua negazione una delle due è necessariamente vera, non si dovrà forse dire che è necessariamente vero che domani ci sarà una battaglia navale, oppure che essa non ci sarà?

La soluzione dello Stagirita consiste nel precisare come ciò che qui è necessario sia l'alternativa stessa, e non l'uno oppure l'altro dei suoi due corni:

> Necessariamente domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale; tuttavia, non è necessario che domani avvenga una battaglia navale, né è necessario che essa non avvenga. Ciò che è necessario è che essa avvenga oppure no [*anánke mèn ésesthai naumachían aúrion è mè ésesthai, ou méntoi ghenésthai aúrion naumachían anankaîon oudè mè ghenésthai· ghenésthai méntoi è mè ghenésthai anankaîon*].
>
> 19 a 30-32

In effetti, «che ciò che è sia, quando è, e che ciò che non è non sia, quando non è: questo è necessario» [*tò mèn oûn eînai tò òn hótan ê, kaì tò mè òn mè eînai hótan mè ê, anánke*] (19 a 23-24). Di conseguenza, soltanto domani, allorché l'uno o l'altro di questi eventi avrà avuto luogo, lo si potrà dire necessario (e si potrà parimenti dire necessaria l'assenza dell'altro). Invece, un avvenimento non ancora accaduto è in potenza: dunque è possibile, ossia non necessario.

Quel che vale per gli eventi vale anche per le proposizioni che vertono su di essi: quando la potenza sarà passata all'atto (quando, cioè, la battaglia sarà o non sarà avvenuta), allora e soltanto allora si sarà attuata anche la verità o la falsità della proposizione concernente il verificarsi dell'evento. Tuttavia, il fatto che fino a quel momento nessuna delle due proposizioni riguardanti l'avvenimento («Domani ci sarà una battaglia navale», «Domani non ci sarà una battaglia navale») sia vera oppure falsa non comporta il venir meno, nei casi di questo tipo, del principio del terzo escluso: significa esclusivamente che a una proposizione si può assegnare la qualifica di vera o di falsa solo quando l'evento di cui essa parla è in atto. Alla luce di tali considerazioni, appare legittimo dubitare che nella teoria aristotelica dei futuri contingenti si debba cogliere, come hanno sostenuto alcuni interpreti, l'embrione di una logica trivalente.

2.3.6 Negazione delle proposizioni modali

Lo Stagirita si domanda poi (*cap. 12*) in che modo si debba introdurre la negazione in una proposizione modale per ottenere la sua contraddittoria. Fondandosi sull'analogia con le proposizioni attributive semplici, egli chiarisce che la negazione contraddittoria di «È possibile che ciò sia» non è «È possibile che ciò non sia», bensì «Non è possibile che ciò sia». In altri termini, la negazione deve operare sul modo, il quale rende compiuta la proposizione dandole una determinazione.

Su tale base, Aristotele cerca (*cap. 13*) di elaborare un quadro della consecuzione delle proposizioni modali, vale a dire dell'ordine in cui

vanno disposte le quattro proposizioni modali, mediante l'uso corretto della negazione, perché ognuna di esse risulti dalla precedente. Dopo alcune incertezze iniziali, egli opta, come già si è accennato, per l'interpretazione del possibile (e del contingente) nel senso della negazione contraddittoria dell'impossibile, vale a dire come possibile$_1$, e giunge per tale via a fornire gli elementi di una tavola corretta delle consecuzioni (cfr. 22 b 10 ss.). Possiamo sintetizzare nei termini seguenti la tavola in questione[7] (per indicare le quattro modalità facciamo uso delle rispettive iniziali: P per possibile, C per contingente, I per impossibile e N per necessario):

$$Pp = Cp = \neg Ip = \neg N \neg p.$$
$$P \neg p = C \neg p = \neg I \neg p = \neg Np.$$
$$\neg Pp = \neg Cp = Ip = N \neg p.$$
$$\neg P \neg p = \neg C \neg p = I \neg p = Np.$$

2.3.7 Conversione

Lo Stagirita studia poi una seconda operazione che si può effettuare sulle proposizioni. Si tratta (B) della conversione [*antistrophé*], la quale, come si vedrà, è destinata a svolgere un ruolo di grande importanza nella teoria del sillogismo. Aristotele si domanda a quali condizioni sia possibile mantenere vera una proposizione scambiandone il soggetto e il predicato. Come spiega, tale operazione è possibile soltanto se i due termini hanno la medesima estensione: anche il soggetto deve dunque essere, allo stesso modo del predicato, un concetto.

[7] Cfr. R. Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, trad. it. *La logica e la sua storia da Aristotele a Russell*, Ubaldini, Roma 1973, p. 83.

2.4 Gli *Analitici primi*

Nella disposizione canonica dell'*Organon*, dopo le *Categorie* e il trattato *Sull'interpretazione* troviamo gli ***Analitici primi***,* in cui Aristotele studia il "ragionamento". Si ha il ragionamento quando da alcune proposizioni si passa ad altre che risultano legate alle prime da determinati nessi: le proposizioni devono essere in certo modo le une causa delle altre, le une antecedenti e le altre conseguenti. Per sussistere, il ragionamento richiede una tale consequenzialità. Il sillogismo [*sylloghismós*] è precisamente il ragionamento perfetto: quello, cioè, in cui la conclusione alla quale si perviene è realmente la conseguenza necessaria dell'antecedente.

2.4.1 Teoria del sillogismo

Non v'è dubbio che il merito di aver elaborato la teoria del sillogismo spetta interamente ad Aristotele. Platone aveva bensì utilizzato il termine '*sylloghismós*', ma non nel senso tecnico che a esso attribuisce lo Stagirita. Più in generale, prima di Aristotele non era stato fatto alcun tentativo di fornire un'esposizione sistematica del processo inferenziale. La parola 'sillogismo' compare come termine tecnico nei *Topici*. Ivi, il sillogismo è presentato come uno dei due modi possibili di ragionare – l'altro è l'induzione – e viene distinto in tre varietà (sillogismo dimostrativo, dialettico ed eristico) a seconda del grado di verità delle proposizioni da cui parte. La definizione del sillogismo formulata nei *Topici* è la seguente:

---

* *Analitici primi*
Analytikà prótera (lat.: *Analytica priora*)

- 1ª ed. Lovanio 1475 (lat.); Venezia 1495 (gr.; nel vol. I dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 24 a 10-70 b.
- edd. it.: Aristotele, *Gli analitici primi*, a c. di M. Mignucci, Loffredo, Napoli 1969; in Aristotele, *Organon*, a c. di M. Zanatta, vol. I, UTET, Torino 1996.

> (...) un discorso [ossia un ragionamento] in cui, posti alcuni dati, ne risulta di necessità qualcosa di diverso da essi, precisamente in virtù di quelli che sono stati posti [*lógos en hô tethénton tinôn héterón ti tôn keiménon ex anánkes symbaínei dià tôn keiménon*].
>
> *Top.* I, 1; 100 a 25-27

Si tratta, come si constata, di una definizione ancora piuttosto generica (in pratica, il sillogismo s'identifica qui con la deduzione in generale), nella quale è però importante il richiamo alla necessità con cui il conseguente deriva dall'antecedente per il solo fatto che questo viene posto. Come spiega Mario Mignucci, le premesse «sono causa (...) della sequela, sì che, assunto l'antecedente, non può non seguire da esso il conseguente».[8] In ogni caso, il passo citato dei *Topici* rappresenta soltanto il preludio della teoria vera e propria del sillogismo, quale viene illustrata negli *Analitici primi*. In questi, scompare la distinzione fra le tre varietà del sillogismo, in quanto da una teoria formale del ragionamento va escluso ogni riferimento alla verità del contenuto. La nozione medesima di sillogismo acquista negli *Analitici primi* un significato più circoscritto di quello che aveva nei *Topici*. Tuttavia, allorché espone negli *Analitici* la sua teoria ormai pienamente sviluppata del sillogismo, lo Stagirita non esita a riproporre pressoché alla lettera la pur generica definizione dei *Topici*. Ne consegue che non disponiamo di una definizione aristotelica puntuale del sillogismo: per chiarire la natura di quest'ultimo è dunque opportuno, in primo luogo, esaminarne la struttura.

Un sillogismo è costituito da tre termini [*hóroi*] – uniti a due a due in tre proposizioni elementari –, ognuno dei quali ricorre due volte. Uno dei termini ha la funzione di mediare fra gli altri due: si tratta del termine medio [*ho mésos hóros* o *tò méson*]. Gli altri due sono gli estremi [*tà ákra*]: quello che ha l'estensione maggiore, e compare per primo, è, per l'appunto, l'estremo maggiore o primo [*tò meîzon* oppure *tò prôton ákron*]; quello la cui estensione è minore, e che si presenta dopo l'altro, è l'estremo minore o ultimo [*tò élatton* o *tò éschaton ákron*]. Quanto alle proposizioni, la conclusione [*tò sympérasma*] è quella che unisce i due estremi – l'estremo minore come soggetto e il maggiore come predicato – e che viene enunciata per ultima. Le altre due proposizioni, tra le quali si distribuisce il termine medio, sono le premesse o protasi

[8] M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze 1965, p. 151.

[*hai protáseis* o *tà diastémata*]: quella che contiene l'estremo maggiore e viene per prima è la premessa maggiore [*he próte prótasis*]; l'altra, che comprende l'estremo minore ed è successiva, è la premessa minore [*he deutéra* o *teleutaía prótasis*] (*An. pr.* I, 4).

L'esempio di sillogismo al quale si ricorre abitualmente – «Tutti gli uomini sono mortali, Socrate è un uomo, dunque Socrate è mortale» – non è aristotelico. Innanzi tutto, non si trova negli scritti dello Stagirita. Ma a parte questo, la sillogistica aristotelica non si occupa di proposizioni singolari, sicché sarebbe necessario "correggere" tale esempio sostituendo, quantomeno, il nome dell'individuo Socrate con quello di una delle specie alle quali appartiene (per esempio, filosofo). Anche così rettificato, tuttavia, l'esempio non darebbe un'idea esatta della sillogistica aristotelica. In questa, infatti, lo Stagirita riduce sistematicamente i sillogismi che presentano termini concreti allo schema astratto corrispondente, che per il sillogismo in esame sarebbe il seguente: «Se *A* si predica di ogni *B* e *B* si predica di ogni *C*, è necessario che *A* si predichi di ogni *C*» (I, 4; 25 b 37-39; trad. di M. Mignucci [da questa traduzione verranno tratti tutti i passi degli *Analitici primi* qui citati]). Il rapporto fra le due formulazioni – la concreta e l'astratta – è illustrato dallo stesso Aristotele, in riferimento a un altro esempio, in un passo degli *Analitici secondi* che mette conto citare:

> Stiano *A* per "perdere le foglie", *B* per "dotato di foglie larghe", e *C* per "vite". Se *A* appartiene a *B* (poiché ogni pianta a foglie larghe perde le foglie) e *B* appartiene a *C* (poiché ogni vite è una pianta a foglie larghe), allora *A* appartiene a *C*; in altre parole "ogni vite perde le foglie"
>
> *An. post.* II, 16; 98 b 5-10

Il merito di aver posto in luce le differenze più significative fra le due formulazioni spetta al logico polacco Jan Łukasiewicz.[9]

(1) La differenza più evidente è costituita, ovviamente, dalla sostituzione delle costanti verbali "perdere le foglie", "dotato di foglie larghe" e "vite" con le variabili letterali *A*, *B* e *C*. Questo elemento è secondario solo in apparenza: da un certo punto di vista costituisce anzi la scoperta più importante di Aristotele per la logica, in quanto precisamente con esso e per suo mezzo ha avuto inizio la logica formale vera e propria dal

[9] Cfr. J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford 1957[2] (rist. Garland, New York 1987), §§ 1-4, pp. 1-10, e § 8, pp. 20-23.

cui enunciati è scomparso qualsiasi riferimento al contenuto dei termini. D'altronde, ancorché la cosa possa apparire paradossale, non è affatto certo che lo Stagirita abbia còlto appieno la portata rivoluzionaria del procedimento da lui in tal guisa inaugurato. In proposito, Bochenski ha osservato:

> Aristotele ha scoperto la variabile, ma (...) non sembra essersi mai reso completamente conto di avere a che fare con delle variabili.[10]

In effetti, lo Stagirita non tratta mai delle variabili, non giustifica l'uso che ne fa, né illustra i vantaggi che ne derivano, quasi come se il loro impiego costituisse ai suoi occhi solo una forma di semplificazione grafica. Inoltre, il filosofo non effettua mai espressamente la distinzione, che faranno dopo di lui gli Stoici, fra il ragionamento concreto e il corrispondente schema astratto: la parola 'sillogismo' comprende indistintamente entrambi.

Ciononostante, è proprio l'introduzione delle variabili a fare di Aristotele il fondatore della logica formale: gli ha infatti permesso di formulare esplicitamente per la prima volta le leggi logiche. Tale passaggio appare manifesto già nel cap. 2 degli *Analitici primi*: qui, dopo aver fornito una semplice descrizione, formulata a livello metalinguistico, di una delle leggi della conversione («È necessario che la protasi negativa posta nell'inerire universalmente sia convertibile nei termini» [*tèn mèn en tô hypárchein kathólou steretikèn anánke toîs hórois antistréphein*]; 25 a 5-6), e averla illustrata con un esempio («Se nessun piacere è un bene, nemmeno nessun bene sarà un piacere» [*ei medemía hedonè agathón, oud'agathòn oudèn éstai hedoné*]; 25 a 6-7), il filosofo la enuncia infine come legge, facendo uso per la prima volta delle variabili («Se *A* non inerisce ad alcun *B*, anche *B* non inerirà ad alcun *A*» [*ei oûn medenì tô B tò A hypárchei, oudè tô A oudenì hypárxei tò B*]; 25 a 15-16).

(II) Una seconda differenza della formulazione astratta rispetto a quella concreta è rappresentata dal mutamento della copula, al quale si accompagna un diverso ordine dei termini. Nella formulazione astratta, infatti, la copula non è più il verbo "essere", *eînai*, bensì ora il verbo *hypárchein*, che significa "appartenere", "inerire", ora, al passivo, il verbo *kategoreîn*, ossia "predicare" L'ordine dei termini viene conseguentemente ribaltato: mentre il predicato è enunciato per primo e di-

[10] J.M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, cit., p. 44; cfr. anche Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic...*, cit., pp. 8-9.

viene il soggetto grammaticale della frase, il soggetto logico si trova collocato dopo il verbo in qualità di complemento. (Pertanto, se la lettera *A* simboleggia il predicato e la *B* il soggetto logico, la proposizione «*A* è predicato di ogni *B*», qualora venisse resa con il verbo "essere", diverrebbe, a motivo di tale inversione dei termini, «ogni *B* è *A*».) Aristotele non chiarisce il motivo di questo cambiamento sistematico della copula nel passaggio dal sillogismo concreto allo schema astratto. Il commentatore Alessandro di Afrodisia ne fornisce però una spiegazione plausibile: nelle formule simboliche – in cui, a differenza che in quelle concrete, non v'è spazio per il significato delle parole – per indicare in modo inequivoco la differenza di funzione dei due termini è più conveniente evitare il verbo "essere", che li richiede entrambi al nominativo, utilizzando al suo posto dei verbi con i quali, mentre uno dei termini (il predicato, che funge da soggetto grammaticale) rimane al nominativo, l'altro (il soggetto logico) passa in un caso obliquo.

(III) Infine, se ci volgiamo dalla struttura interna delle proposizioni alla loro disposizione nel ragionamento, constatiamo la presenza di un terzo aspetto differenziale. Nella formulazione sillogistica utilizzata di consueto, troviamo in successione tre proposizioni (o tre schemi proposizionali) indipendenti, poste categoricamente, la terza delle quali viene normalmente annunciata dalla parola "dunque", per indicare che essa rappresenta la conclusione delle altre due. In tal modo, si enuncia un'inferenza, oppure, quando i termini concreti sono sostituiti da variabili, uno schema inferenziale. Nel linguaggio della logistica moderna, se si simboleggiano le tre proposizioni con le lettere *p*, *q* e *r*, si ha:

$$\begin{array}{c} p \\ q \\ \hline r \end{array}$$

ove il tratto orizzontale separa la conclusione dalle premesse e ha la funzione del "dunque": «*p*, *q*, dunque *r*». In Aristotele, tuttavia, una formulazione di tal genere in tre proposizioni indipendenti non si trova affatto. Essa si presenta regolarmente solo con Alessandro di Afrodisia e finisce ben presto col sostituirsi nell'uso a quella degli *Analitici primi*. Ancora nell'Ottocento, studiosi intenzionati a esporre fedelmente la logica dello Stagirita, come Theodor Waitz, Friedrich A. Trendelenburg e Carl Prantl, si avvalgono della formulazione di Alessandro, senza accorgersi di tradire, in certa misura, il pensiero aristotelico. Infatti, gli *Anali-*

tici enunciano i sillogismi in un modo ben diverso, come si constata esaminando la formulazione astratta di cui Aristotele si serve nell'esempio già ricordato della vite. Nello Stagirita le tre proposizioni elementari non sono indipendenti, né vengono poste categoricamente. Esse costituiscono gli elementi di un'unica proposizione complessa, la quale si presenta in forma ipotetica: la congiunzione delle due premesse fa da antecedente, la conclusione da conseguente. In linguaggio simbolico moderno, tale proposizione può essere espressa come segue:

$$(p \wedge q) \supset r$$

ossia: «Se p e q, allora r». Viene così riassunta la formula aristotelica, la quale ricompare quando al posto dei simboli proposizionali elementari p, q e r si utilizzano gli schemi proposizionali, ciascuno con le due variabili: «Se A inerisce a B, e B a C, allora A inerisce a C». In questo caso, non abbiamo un'inferenza, bensì una *legge logica*, la quale garantisce la validità dell'inferenza.

Sulla base delle osservazioni precedenti, possiamo ora formulare una definizione più precisa del sillogismo. Esso è uno schema proposizionale complesso, di forma ipotetica, che può essere simboleggiato con l'implicazione $(p \wedge q) \supset r$, in cui le lettere p, q, r rappresentano delle proposizioni attributive elementari, ciascuna con due termini variabili (uno dei termini è comune alle premesse p e q, mentre gli altri due sono quelli della conclusione r). Tale schema proposizionale va considerato una legge logica.

2.4.2 *Figure e modi*

Analizzando le diverse specie di sillogismi, Aristotele innanzi tutto li distingue in tre figure [*schémata*], in base al ruolo che vi svolge il termine medio. Quindi, per ogni figura, esamina le diverse combinazioni possibili delle tre proposizioni – vale a dire quelli che in séguito verranno chiamati i modi – a seconda dell'universalità o della particolarità e del carattere affermativo o negativo di ciascuna proposizione: si tratta di $4 \times 4 \times 4 = 64$ combinazioni possibili. In ogni figura lo Stagirita separa i modi validi da quelli non validi, intendendosi per modi validi quelli nei quali la conclusione segue di necessità dalle premesse considerate esclusivamente sotto l'aspetto formale, cioè a prescindere dalla verità o falsità del loro contenuto.

Il filosofo chiarisce che vi sono *tre* figure e non ve ne possono essere

se non tre (cfr. *An. pr.* I, 23; 41 a 5-20). Infatti, per poter dedurre sillogisticamente una relazione predicativa tra *A* e *B*, è necessario assumere qualcosa che possa operare fra loro come un termine medio *C*. Ciò, tuttavia, è possibile soltanto in tre forme: o predicando *A* di *C* e *C* di *B*, o predicando *C* di *A* e di *B*, oppure predicando *A* e *B* di *C*. Di conseguenza, è necessario [*anánke*] che un sillogismo si strutturi secondo una di queste tre figure. Così, (I) nella prima figura il termine medio è soggetto nella premessa maggiore e predicato nella minore; (II) nella seconda, è predicato in entrambe le premesse (una di queste è allora negativa); (III) nella terza, infine, funge da soggetto in ambedue le premesse (in questa figura la conclusione non può essere universale). Vediamo ora la formulazione aristotelica.

Prima figura

Si ha un sillogismo della prima figura «quando tre termini stiano tra loro in rapporti tali che l'ultimo appartenga interamente al medio e il medio interamente appartenga o non appartenga al primo» [*hótan… hóroi treîs hoútos échosi pròs allélous hóste tòn éschaton en hólo eînai tô méso kaì tòn méson en hólo tô próto è eînai è mè eînai*] (I, 4; 25 b 32-34). Questa figura ha quattro modi validi (i cui nomi latini tradizionali sono: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*):

1. «Se *A* si predica di ogni *B* e *B* si predica di ogni *C*, è necessario che *A* si predichi di ogni *C*» (ivi, 25 b 37-39).
2. «Se *A* non si predica di alcun *B* e *B* si predica di ogni *C*, è necessario che *A* non inerisca ad alcun *C*» (ivi, 25 b 40-26 a 2).
3. «*A* inerisca (…) a ogni *B* e *B* a qualche *C*. Allora (…) è necessario che *A* inerisca a qualche *C*» (ivi, 26 a 23-25).
4. «Se *A* non inerisce ad alcun *B* e *B* inerisce a qualche *C*, è necessario che *A* non inerisca a qualche *C*» (ivi, 26 a 25-27).

La prima figura, in cui la premessa maggiore è sempre universale e la minore sempre affermativa, ammette come conclusione l'una o l'altra delle quattro specie di proposizioni.

Seconda figura

Abbiamo un sillogismo della seconda figura «quando uno stesso termine inerisca alla totalità di un altro e non inerisca ad alcunché di un terzo, oppure inerisca alla totalità di ognuno dei due, oppure non inerisca ad alcunché di ambedue» [*hótan dè tò autò tô mèn pantì tô dè medenì*

hypárche, è hekatéro pantì è medenì] (I, 5; 26 b 34-35). Anche in questa figura ci sono quattro modi validi (*Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*):

1. «*M* non si predichi di alcun *N* e si predichi di ogni *X*. Allora (...) *N* non inerirà ad alcun *X*» (ivi, 27 a 5-8).
2. «Se *M* inerisce a ogni *N* e non inerisce ad alcun *X*, *X* non inerirà ad alcun *N*» (ivi, 27 a 9-10).
3. «Se *M* non inerisce ad alcun *N* e inerisce a qualche *X*, è necessario che *N* non inerisca a qualche *X*» (ivi, 27 a 32-33).
4. «Se *M* inerisce a ogni *N* e non inerisce a qualche *X*, è necessario che *N* non inerisca a qualche *X*» (ivi, 27 a 37-38).

In questa figura la conclusione è sempre negativa.

Terza figura

Si ha, infine, un sillogismo della terza figura «qualora un termine inerisca alla totalità e un altro non inerisca ad alcunché di uno stesso soggetto, oppure ambedue i termini ineriscano alla totalità o non ineriscano ad alcunché di esso» [*eàn dè tô autô tò mèn pantì tò dè medenì hypárche, è ámpho pantì è medenì*] (I, 6; 28 a 10-11). I modi validi della terza figura sono sei (*Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Ferison*, *Bocardo*):

1. «Quando sia *P* che *R* ineriscano a ogni *S*, si avrà un sillogismo concludente di necessità che *P* inerisce a qualche *R*» (ivi, 28 a 18-19).
2. «Qualora *R* inerisca a ogni *S* e *P* non inerisca ad alcun *S*, si avrà un sillogismo concludente di necessità che *P* non inerisce a qualche *R*» (ivi, 28 a 26-28).
3. «Se *R* inerisce a ogni *S* e *P* inerisce a qualche *S*, è necessario che *P* inerisca a qualche *R*» (ivi, 28 b 7-9).
4. «Se *R* inerisce a qualche *S* e *P* inerisce a ogni *S*, è necessario che *P* inerisca a qualche *R*» (ivi, 28 b 12-13).
5. «Se *R* inerisce a ogni *S* e *P* non inerisce a qualche *S*, è necessario che *P* non inerisca a qualche *R*» (ivi, 28 b 17-19).
6. «Se *P* non inerisce ad alcun *S* e *R* inerisce a qualche *S*, *P* non inerirà a qualche *R*» (ivi, 28 b 33-34).

Un carattere peculiare di questa figura è rappresentato dal fatto che la conclusione è sempre particolare.

2.4.3 *Superiorità della prima figura*

Per individuare i modi validi, Aristotele innanzi tutto distingue il sillogismo «perfetto» [*téleios*] da quello «imperfetto» [*atelés*]. Chiarisce in proposito:

> Chiamo *sillogismo perfetto* quello che non ha bisogno di nessun'altra cosa oltre a quelle assunte perché sia manifestata la necessità, *imperfetto* invece quello che ha bisogno di una o più cose, che sono necessariamente implicate dai termini posti, ma che non sono di fatto assunte nelle protasi [*téleion mèn oûn kalô sylloghismòn tòn medenòs állou prosdeómenon parà tà eilemména pròs tò phanênai tò anankaîon, atelê dè tòn prosdeómenon è henòs è pleiónon, hà ésti mèn anankaîa dià tôn hypokeiménon hóron, ou mèn eíleptai dià protáseon*].
>
> I, 1; 24 b 22-26

A giudizio dello Stagirita, i sillogismi perfetti (nel senso precisato) sono quelli della prima figura.

Negli *Analitici secondi*, il filosofo fornirà tre ragioni della superiorità di tale figura (cfr. *An. post.* I, 14). (a) In primo luogo, essa veicola le dimostrazioni delle scienze matematiche e, più in generale, delle scienze che vanno alla ricerca del perché: è, in effetti, la figura più scientifica e la più adatta alla conoscenza della causa. (b) La conoscenza dell'essenza può essere perseguita solo mediante la prima figura, giacché l'essenza è affermativa e universale, e le conclusioni della seconda e della terza figura sono sempre negative o particolari. (c) Infine, la prima figura è autosufficiente, nel senso che non ha bisogno delle altre due, laddove nella seconda e nella terza figura è necessario ricorrere alla prima per rendere espliciti gli elementi capaci di porre in luce la necessità del nesso fra la conclusione e le premesse. In aggiunta alle ragioni addotte da Aristotele, se ne può suggerire una quarta. (d) Molto probabilmente, lo Stagirita è pervenuto alla scoperta del sillogismo partendo da una riflessione critica sull'impotenza logica del metodo diairetico di Platone. Ora,

> (...) perché appaia la necessità del legame tra il predicato e il soggetto della conclusione, non dobbiamo ricorrere a una nozione che li sovrasti entrambi, bensì a una nozione che abbia un'estensione intermedia, che sia un "medio" nei due sensi della parola. È proprio questo il privilegio della prima figura, quella per la quale Aristotele ha scoperto il sillogismo.[11]

[11] R. Blanché, *La logica e la sua storia...*, cit., p. 62.

È indubbio, in effetti, che il filosofo ha scoperto il sillogismo nella forma della prima figura e forse, più in particolare, in quella del primo modo di essa. D'altronde, la circostanza che appunto in riferimento alla prima figura egli abbia edificato la propria teoria del sillogismo e foggiato la relativa terminologia – da lui poi estese alle altre due figure – comporta alcuni problemi. Infatti, è proprio in funzione della prima figura che Aristotele definisce i termini del sillogismo. Si veda la definizione del medio:

> Chiamo *medio* [*méson*] il termine che è in un altro, mentre in esso è un altro termine ancora, e che inoltre risulta medio anche per posizione.
>
> I, 4; 25 b 35-36

È manifesto che il medio di cui qui si parla è tale non semplicemente in quanto costituisce l'elemento mediatore, ma anche perché la sua estensione è intermedia fra quella dei due estremi. La definizione di questi ultimi si colloca sulla medesima linea:

> Chiamo *estremi* [*ákra*] sia il termine che è in un altro, sia quello nel quale un altro termine è (...). Dico *estremo maggiore* [*meîzon ákron*] il termine in cui è il medio, *estremo minore* [*élatton*] il termine che è sotto il medio.
>
> Ivi, 25 b 36-37 e 26 a 21-23

Tali definizioni sono appropriate alla prima figura e anzi, più precisamente, al primo modo di questa, mentre non sono applicabili alle altre due. Nella seconda figura, infatti, il termine che funge da medio, in quanto attua la mediazione che permette di concludere il ragionamento, non ha l'estensione intermedia, dal momento che è predicato dei due estremi e li comprende entrambi nella propria estensione (conformemente alle definizioni precedenti, gli spetterebbe dunque il nome di 'estremo maggiore'). Nella terza figura si verifica il contrario: i due estremi sono predicati del medio e, pertanto, lo contengono, sicché esso ha l'estensione minima (e secondo le definizioni citate costituirebbe l'estremo minore).

2.4.4 Una quarta figura?

Agli occhi di Aristotele, l'elemento determinante per riconoscere le figure è rappresentato dai rapporti di estensione fra i termini, come appare dalla sua formulazione del principio della prima figura:

> Quando tre termini stiano tra loro in rapporti tali che l'ultimo appartenga interamente al medio e il medio interamente appartenga o non appartenga al primo, è necessario che vi sia un sillogismo perfetto degli estremi.
>
> I, 4; 25 b 32-35

La differenza tra il definire una figura in base ai rapporti di estensione fra i termini e il definirla facendo invece riferimento alla posizione che i termini stessi occupano nel sillogismo si manifesta con chiarezza quando si consideri che dal secondo punto di vista sono possibili non più soltanto tre figure (come quelle ammesse da Aristotele), bensì quattro, dovendosi tenere presente pure il caso in cui il termine medio è predicato nella premessa maggiore e soggetto nella minore. In effetti, i logici successivi hanno riconosciuto l'esistenza di una quarta figura, con cinque modi validi.

Va osservato che in Aristotele troviamo cinque modi assai simili a quelli di tale quarta figura. Lo Stagirita riconosce infatti implicitamente i modi che in séguito verranno detti *Fesapo* e *Fresison*, quando rileva che da «*B* non inerisce ad alcun *C*» e da «*A* inerisce a ogni o a qualche *B*» possiamo inferire, convertendo le premesse, che «*C* non inerisce a qualche *A*» (I, 7; 29 a 19-26). E implicitamente egli riconosce pure *Bramantip*, *Camenes* e *Dimaris*, allorché osserva che dalle conclusioni di *Barbara*, *Celarent* e *Darii* nella prima figura: «*A* inerisce a ogni *B*», «*A* non inerisce ad alcun *B*», «*A* inerisce a qualche *B*», possiamo ottenere per conversione rispettivamente: «*B* inerisce a qualche *A*», «*B* non inerisce ad alcun *A*» e «*B* inerisce a qualche *A*» (II, 1; 53 a 3-12). Tuttavia, questi modi, in séguito studiati da Teofrasto (371/370 ca 287/286 a.C.) – che li trattò come modi addizionali della prima figura – e poi da Galeno (129 - 216 ca d.C.) – che li considerò invece come modi della quarta figura –, sono ritenuti dallo Stagirita forme derivate e accessorie.

2.4.5 Riduzione

Nella prima figura, la distinzione dei modi validi da quelli che non lo sono viene còlta in modo intuitivo, giacché qui percepiamo direttamente, secondo Aristotele, che in alcuni casi segue una conclusione e in altri, invece, no. La prima figura servirà dunque per dimostrare le altre due. Per la verità, il verbo 'dimostrare' non è del tutto appropriato, dal momento che il sillogismo, essendo il procedimento per eccellenza della dimostrazione [*apódeixis*], propriamente non può essere dimostrato. Lo Stagirita, perciò, non dimostra in senso stretto i sillogismi della seconda

e della terza figura con quelli della prima, ma, piuttosto, li «riduce» [*anághei*] a questi ultimi. Potremmo dire che quelli della seconda e della terza figura gli appaiono quasi come dei sillogismi irregolari o "deformi", dal momento che in essi i rapporti di estensione fra i termini non rendono immediatamente evidente la conclusione: è allora necessario riportarli alla loro forma normale, ossia "ridurli", nel senso in cui si parla della riduzione di una frattura. Per conseguire tale risultato, lo Stagirita si avvale di volta in volta dell'uno o dell'altro di tre distinti procedimenti (i quali, d'altronde, non si escludono reciprocamente, giacché alcuni modi, come il primo modo della terza figura, li ammettono tutti e tre): (a) la conversione, (b) la riduzione all'impossibile e (c) l'esposizione.

a) Mediante la *conversione*, scambiando il soggetto e il predicato in quella delle premesse che risulta difforme dall'ordine della prima figura (ossia nella premessa maggiore per la seconda figura e nella minore per la terza), possiamo ristabilire tale ordine. Questo procedimento, però, è del tutto efficace solo con le proposizioni che si lasciano convertire semplicemente, vale a dire con l'universale negativa e la particolare affermativa. Nel caso dell'universale affermativa, che, convertita, diviene particolare, il risultato è nullo se l'altra premessa è anch'essa particolare, dal momento che non si dà un sillogismo valido con due premesse particolari. La conversione, inoltre, non è applicabile alla particolare negativa.

b) La *riduzione all'impossibile* consiste nel supporre che il sillogismo non sia valido, cioè che in esso la conclusione possa essere falsa quando le premesse sono vere, e nel mostrare che in tal caso le due premesse potrebbero essere messe in contraddizione l'una con l'altra: il che però è impossibile, in quanto le supponiamo entrambe vere, con la conseguenza di rovesciare l'ipotesi iniziale.

c) I metodi della conversione e della riduzione all'impossibile sono sufficienti per ridurre tutti i sillogismi a quelli della prima figura. Talvolta, però, Aristotele fa cenno a un terzo procedimento: l'*esposizione* [*ékthesis*], intesa nel senso di "estrazione" Questo metodo – di cui lo Stagirita si avvale anche per giustificare le leggi della conversione – è stato magistralmente illustrato da J. Łukasiewicz.[12] Esso si basa sull'introduzione, a fianco dei termini dati, di un nuovo termine che viene "estratto" da essi. Aristotele procede come segue:

[12] Cfr. J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*..., cit., § 19: "The proofs by ecthesis", pp. 59-67.

> Se ambedue gli estremi [*P* e *R*] ineriscono a ogni *S*, qualora sia assunto uno dei soggetti di *S*, per esempio *N*, a questo ineriranno sia *P* sia *R*; di conseguenza *P* inerirà a qualche *R* [*ei... ámpho pantì tô S hypárchei, àn lephthê ti tôn S hoîon tò N, toúto kaì tò P kaì tò R hypárxei, hóste tinì tô R tò P hypárxei*].
>
> I, 6; 28 a 24-26

Il metodo dell'esposizione è stato oggetto di non poche discussioni: in particolare, ci si è domandati se non presupponga il richiamo, quantomeno implicito, a un sillogismo (come hanno sospettato, tra gli altri, Pietro Ramo [Pierre de la Ramée, 1515-1572] e Gottfried Wilhelm Leibniz [1646-1716]). In ogni caso, lo Stagirita non sembra riconoscergli un'importanza decisiva nel quadro della giustificazione dei modi della seconda e della terza figura; se ne serve solo per confermare la validità di modi che possono essere validati mediante la conversione o la riduzione all'impossibile.

2.4.6 Dimostrazioni d'invalidità

Per dimostrare l'invalidità degli altri modi, il filosofo si avvale di un metodo più semplice, consistente nel fornire per ciascun modo non valido un controesempio o, più esattamente, due esempi in contrasto. Il procedimento è, in sostanza, il seguente. Aristotele propone due gruppi di tre termini ciascuno, i quali differiscono fra loro soltanto per l'ultimo termine, l'estremo minore: per esempio, per la prima figura, «animale, uomo, cavallo» e «animale, uomo, pietra». Ora, se si costruiscono su di essi due sillogismi analoghi che partono da premesse vere – «Ogni uomo è un animale» e «Nessun cavallo (o nessuna pietra) è un uomo» –, è necessario, se si vuole che alle premesse segua una terza proposizione anch'essa vera, rendere quest'ultima in un caso affermativa («Ogni cavallo è un animale») e nell'altro negativa («Nessuna pietra è un animale»). La constatazione di questo fatto è sufficiente per mostrare come una tale congiunzione di premesse non sia concludente, giacché è il contenuto, e non esclusivamente la forma, a determinare il carattere che si deve dare alla terza proposizione.

2.4.7 Aspetti della sillogistica aristotelica

La sillogistica aristotelica è un sistema ben costruito. Lo Stagirita non ignora l'obiezione che al sillogismo verrà mossa già nell'antichità (cfr.

Sext. Emp., *Pyrr. hyp.* II, 195 ss.) e poi in età moderna (cfr. John Stuart Mill, *System of Logic*, libro II, cap. 3, § 2), ossia quella secondo cui esso comporterebbe una petizione di principio. L'accusa, in sostanza, è la seguente: se si argomenta «Se ogni *B* è *A*, e ogni *C* è *B*, allora ogni *C* è *A*», non si può affermare «Ogni *B* è *A*» a meno di non sapere già che «*C* (che è un *B*) è *A*», e non si può dire «Ogni *C* è *B*» a meno che non si sappia già che «*C* è *A*» (il che è implicito nel suo essere *B*).

A tale obiezione tradizionale si può rispondere (W.D. Ross) rilevando innanzi tutto che per sapere che «Ogni *B* è *A*» non è affatto necessario esaminare *tutte* le istanze di *B*. Aristotele è consapevole del fatto che talora per accertare una verità universale è sufficiente considerare un numero limitato di casi, o addirittura uno solo. In secondo luogo, per sapere che «Ogni *C* è *B*» non è necessario che si sappia che *C* possiede *tutti* gli attributi implicati dal suo essere *B*. Lo Stagirita distingue infatti fra il «proprio» e l'essenza: ora, per sapere che «*C* è *B*», è sufficiente sapere che *C* possiede gli attributi *essenziali* di *B*, vale a dire il genere e le differenze. In tal modo, ogni premessa può essere conosciuta indipendentemente dalla conclusione, ed è possibile conoscere anche entrambe le premesse senza che la conclusione sia nota. Per poter trarre quest'ultima è necessario mettere le due premesse in relazione fra loro, nel quadro di un processo intellettuale che porta all'atto una conoscenza la quale in precedenza era solo in potenza (cfr. *An. pr.* II, 21; 67 a 12-b11; *An. post.* I, 1; 71 a 24-b 8 e I, 24; 86 a 22-29). Infine, il sillogismo si distingue dalla petizione di principio in quanto in esso sono entrambe le premesse a implicare la conclusione, laddove nella petizione di principio questa è implicata da una premessa soltanto (cfr. *An. pr.* II, 16; 65 a 10-25).

I sillogismi della prima figura, che, come si è visto, si giustificano in virtù della loro stessa evidenza e servono per giustificare gli altri (gli imperfetti), svolgono la funzione degli indimostrabili di un sistema deduttivo, ossia operano come quelli che attualmente chiamiamo 'assiomi'. Łukasiewicz ha affermato che la sillogistica aristotelica costituisce «un sistema deduttivo assiomatizzato» [*an axiomatized deductive system*], nel quale le proposizioni non primitive sono «provate come teoremi mediante assiomi».[13] Esiste però una differenza di rilievo tra la sil-

[13] J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic...*, cit., p. 44; la tesi è ripresa da G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der "Ersten Analytiken"*, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959 (1969³).

logistica di Aristotele e le moderne teorie assiomatiche. Queste sono dei sistemi ipotetico-deduttivi nei quali gli assiomi vengono posti senza essere affermati, e rappresentano dunque delle "ipotesi" La sillogistica aristotelica va invece considerata un sistema categorico-deduttivo, perché gli assiomi su cui si fonda – le leggi della prima figura – sono ritenuti evidenti e, di conseguenza, veri e perfino necessari, e la dimostrazione ha, in sostanza, il cómpito di trasferire ai teoremi la verità degli assiomi medesimi. Questi, pertanto, non costituiscono soltanto i punti di partenza logici del sistema deduttivo, ma servono anche a fondarlo: essi, cioè, ci danno la certezza che la nostra credenza nella verità di ciascuna proposizione del sistema è ben fondata.[14]

La logica aristotelica aderisce perfettamente alla filosofia dello Stagirita. La riduzione di ogni proposizione alla forma attributiva si accorda infatti con l'ontologia aristotelica, imperniata sulla sostanza, e il riconoscimento di una funzione centrale al termine medio scaturisce dalla valenza causale che viene conferita all'essenza, la quale rappresenta per Aristotele «il principio dei sillogismi» [*archè tôn sylloghismôn*] (*Metaph.* 1078 b 24-25).

2.4.8 La logica modale

Lo Stagirita, che nel trattato *Sull'interpretazione* ha già studiato la logica modale in relazione alle proposizioni, dedica la sezione quantitativamente più cospicua del libro I degli *Analitici primi* (capp. 8-22) all'analisi dei sillogismi modali. Prima, però – nel cap. 3 del libro I –, affronta il problema della loro conversione: un'indagine che gli s'impone come necessaria perché, lo si è visto, tale operazione costituisce uno dei modi per validare i sillogismi imperfetti. Anche qui, come nel trattato *Sull'interpretazione*, Aristotele in pratica riconosce l'equivalenza delle nozioni di possibile e di contingente. Negli *Analitici primi*, tuttavia, egli attribuisce a tali nozioni non il significato che nell'analisi dell'opera precedente abbiamo designato come possibile$_1$ (cioè il senso di negazione contraddittoria dell'impossibile), bensì quello che abbiamo caratterizzato

[14] Va tuttavia rilevato che Aristotele compie un passo in direzione dell'attuale concezione dei sistemi deduttivi, allorché constata (cfr. *An. pr.* I, 45; 50 b 5 ss.) che la riduzione delle figure è reciproca: è il primo affiorare del principio, caratteristico dei moderni sistemi assiomatici, della permutabilità degli assiomi e dei teoremi.

come possibile$_2$ (si tratta del possibile "bivalente"). Chiarisce il filosofo:

> Dico *essere possibile* e *possibile* ciò che non è necessario, posto però che sia, in virtù di ciò non segue nulla di impossibile [*légo d'endéchesthai kaì tò endechómenon, hoû mè óntos anankaíou, tetheíntos d'hypárchein, oudèn éstai dià toût'adynaton*].
>
> I, 13; 32 a 18-20

Il possibile è dunque ciò che non è né necessario né impossibile, ossia la congiunzione delle negazioni di entrambi. Spiega Mario Mignucci:

> Per esempio, la proposizione 'è possibile che *A* inerisca a ogni *B*' è equivalente alla negazione di 'è necessario che *A* non inerisca a qualche *B*' e di 'è necessario che *A* inerisca a qualche *B*'.[15]

Tuttavia, nel momento in cui affianca il possibile così inteso al necessario, onde edificare sulle due nozioni il proprio sistema delle modalità, lo Stagirita introduce in quello stesso sistema un'asimmetria strutturale. Mentre infatti il necessario è una modalità semplice, il possibile concepito nei termini precisati rappresenta una modalità composta, congiunzione di quelle due modalità semplici che sono il non-necessario e il non-impossibile. La mancanza di omogeneità delle due nozioni emerge con chiarezza allorché interviene la negazione. In particolare, la negazione del modo, che fornisce il contraddittorio, nel caso del necessario dà una proposizione semplice:

$$\neg \mathrm{N}p$$

laddove nel caso del possibile ne dà una disgiuntiva (cfr. I, 17; 37 a 26-29):

$$\neg \mathrm{P}p = \mathrm{N}p \vee \mathrm{N} \neg p = \mathrm{N}p \vee \mathrm{I}p.$$

Infatti, la negazione del possibile (inteso come ciò che è insieme non-necessario e non-impossibile) è precisamente ciò che è *o* necessario *o* impossibile.

Per quel che concerne i sillogismi modali, poiché vi sono tre maniere di attribuire – o secondo la necessità (N), o nella forma di un'attribuzione semplice (A), o secondo la contingenza o possibilità (P) –, per due

[15] In Aristotele, *Gli analitici primi*, a c. di M. Mignucci, Loffredo, Napoli 1969, *ad loc.*

premesse si avranno $3^2 = 9$ combinazioni possibili, vale a dire: N + N, N + A, N + P, A + N, A + A, A + P; P + N, P + A, P + P. Dal momento, però, che la quinta combinazione (A + A) riconduce al sillogismo puramente assertorio, rimangono, per i sillogismi modali, 8 gruppi. Per ciascuno di questi vanno poi distinte le tre figure, il che comporta $8 \times 3 = 24$ possibilità. Quindi, considerando le differenze determinate dal carattere affermativo o negativo, universale o particolare, di ognuna delle tre proposizioni (la combinatoria darebbe $24 \times 64 = 1.536$ possibilità), si dovrà stabilire quali sono i sillogismi validi in ciascuna figura.[16]

Lo Stagirita svolge tale laboriosa indagine dapprima per i sillogismi nei quali interviene la necessità o in entrambe le premesse (*cap. 8*) o in una sola (se l'altra premessa è ad attribuzione semplice), quindi secondo le tre figure (*capp. 9-11*); passa poi ai sillogismi in cui il possibile si combina o con il possibile o con l'asserzione semplice o con il necessario, e questo per la prima figura (*capp. 14-16*), per la seconda (*capp. 17-19*) e per la terza (*capp. 20-21*). Egli elabora la teoria dei sillogismi modali sul modello di quella dei sillogismi assertori. Anche qui, tra i sillogismi validi Aristotele distingue i perfetti dagli imperfetti: i primi appartengono tutti alla prima figura, la quale tuttavia comprende pure dei sillogismi validi che vengono considerati imperfetti. Servendosi degli stessi procedimenti di validazione di cui ha fatto uso per i sillogismi assertori (conversione, riduzione all'impossibile ed esposizione), lo Stagirita riduce i sillogismi della seconda e della terza figura a quelli della prima, e poi questi ai sillogismi perfetti. Infine, per stabilire l'invalidità fa egualmente ricorso al metodo consistente nell'impiegare due gruppi di tre termini ciascuno, con i quali costruire dei controesempi.

Vi sono però alcune differenze fra la teoria dei sillogismi modali e quella dei sillogismi assertori. Nella sillogistica assertoria, come osserverà Teofrasto, la conclusione segue sempre la parte più debole; in altri termini, se almeno una delle premesse è particolare, anche la conclusione sarà particolare, e se almeno una è negativa, lo sarà pure la conclusione: è quella che nel Medioevo verrà chiamata la regola del *pejorem sequitur*. Tale regola non vale però universalmente nel caso dei sillogismi modali riconosciuti da Aristotele, se si ammette, come pare sensato, che l'asserzione secondo la necessità sia più forte o "migliore" dell'asserzione semplice, e questa lo sia, a sua volta, rispetto all'asserzione se-

[16] Si veda la tavola completa dei sillogismi validi in J.M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, cit., p. 62.

condo la possibilità. È possibile, per esempio, che una conclusione necessaria venga tratta dalla combinazione di una premessa maggiore anch'essa necessaria con una minore che esprime invece un'asserzione semplice. Inoltre, mentre nella sillogistica assertoria due premesse negative non danno alcuna conclusione, in quella modale a volte si può trarre una conclusione, quando almeno una delle premesse è contrassegnata dalla possibilità (cfr. I, 14; 33 a 12-17), perché in tal caso la negazione del *dictum* equivale alla sua affermazione. Va altresì osservato come l'impiego del procedimento della riduzione all'impossibile per la giustificazione dei sillogismi validi comporti delle difficoltà quando si abbiano delle premesse caratterizzate dalla possibilità, dal momento che, come si è visto, la negazione contraddittoria di tali premesse è costituita non da una proposizione semplice, bensì da una disgiuntiva (sicché in tali circostanze Aristotele si vede costretto, sia pure a malincuore, a intendere il possibile nel senso del non-necessario: cfr. I, 15; 35 a 3). Di considerevole rilievo, infine, il principio secondo cui da due proposizioni assertorie non può derivarne una apodittica: esso «condurrà al principio, tipico della moderna scienza sperimentale, conformemente al quale non si ottengono delle leggi con il semplice aiuto di proposizioni empiriche».[17]

Sulla sillogistica modale di Aristotele sono stati formulati giudizi disparati. Per esempio, Albrecht Becker ha sostenuto (1933) che essa non si lascia trascrivere interamente né secondo la modalità *de re*, né secondo quella *de dicto*, e risente di tale fondamentale indecisione. Dal canto suo, Łukasiewicz ha conseguito risultati poco persuasivi, nel suo tentativo di assiomatizzare la sillogistica modale dello Stagirita (1951). Il sostanziale insuccesso del logico polacco ha dato spazio ad alcune valutazioni pessimistiche, come quella di Nicholas Rescher, il quale è giunto a prevedere (1964) un identico scacco per qualsiasi tentativo futuro di racchiudere in un'assiomatica la logica modale aristotelica. Altri, come W.C. e M. Kneale (1962), hanno espresso dubbi sulla legittimità stessa di qualsivoglia tentativo di costruire una teoria dei sillogismi modali analoga a quella dei sillogismi assertori. Oggi, però, tale pessimismo appare superato: gli studi più recenti hanno dimostrato come l'assiomatizzazione della sillogistica modale di Aristotele non soltanto sia possibile, ma possa altresì pervenire a risultati assai convincenti.[18]

---

[17] O. Höffe, *Aristoteles*, Beck, München 1999², p. 55.

[18] Cfr. in particolare U. Nortmann, *Modale Syllogismen, mögliche Welten, Es-*

2.4.9 Induzione

Particolare interesse presenta poi la teoria dell'induzione che Aristotele espone nel cap. 23 del libro II dell'opera (il tema verrà ripreso alla fine degli *Analitici secondi*: cfr. *infra*, § 2.5.2).

L'argomento, per la verità, rientra più nel dominio della metodologia e dell'epistemologia che non in quello della logica vera e propria. Per lo Stagirita, tuttavia, fra tali àmbiti c'è una relazione assai stretta. Si è visto come il sillogismo aristotelico sia una proposizione complessa di carattere ipotetico; anche la conclusione alla quale giunge è ipoteticamente necessaria, nel senso che la sua necessità si riferisce esclusivamente al rapporto della conclusione medesima con le premesse. Dunque, pur essendo lo strumento della scienza, il sillogismo non è di per sé sufficiente a dare la scienza: la può fornire soltanto se è possibile raggiungere per altra via la certezza della verità delle premesse. Infatti, nel caso in cui tale certezza potesse essere acquisita solo mediante una dimostrazione sillogistica, si determinerebbe un'alternativa esiziale tra il regresso all'infinito e il circolo vizioso: la scienza, in altri termini, o non sarebbe possibile, in quanto ogni dimostrazione ne presupporrebbe un'altra e così all'infinito, oppure avrebbe carattere circolare, dal momento che le verità si dimostrerebbero reciprocamente le une per mezzo delle altre. Per sfuggire a tale aporia è dunque necessario ammettere che i princìpi primi della dimostrazione siano conosciuti non per dimostrazione, ma in altro modo.

In ultima analisi, spiega Aristotele, ogni conoscenza trae origine dalla sensazione; questa, tuttavia, verte esclusivamente sull'individuale, laddove nei sillogismi occorrono gli universali. Passiamo dall'individuale all'universale mediante l'induzione [*epagoghé*]: è questa a fornire al sillogismo le sue premesse o, almeno, la maggiore, e a fare di esso, in tal guisa, un mezzo di dimostrazione e dunque di scienza. Precisa lo Stagirita negli *Analitici secondi*:

> Impariamo o per induzione o per dimostrazione. La dimostrazione procede da princìpi universali; l'induzione da dati particolari. È però impossibile acquisire la conoscenza degli universali se non per induzione [*adýnaton dè tà kathólou theorêsai mè di'epagoghês*] (...) e indurre è impossibile per chi non abbia la sensazione [*epachthênai dè mè échontas aísthesin adýnaton*].
>
> *An. post.* I, 18; 81 a 40-81 b 6

---

sentialismus. Eine Analyse der aristotelischen Modallogik, W. de Gruyter, Berlin-New York 1996.

La natura effettiva dell'induzione può essere compresa soltanto se si distingue l'ordine dell'essere da quello del conoscere: essi, infatti, non sempre coincidono, e a volte, anzi, quello che è l'ordine per noi si rivela l'inverso dell'ordine della realtà. E mentre nel sillogismo il nostro pensiero si conforma all'ordine della natura, nell'induzione noi percorriamo quest'ultimo, per così dire, alla rovescia. Ecco, per esempio, un sillogismo espresso in forma d'inferenza, il quale dimostra la longevità dell'uomo, del cavallo e del mulo attraverso la mediazione della loro comune proprietà di essere privi di fiele [*ácholoi*]: secondo l'ordine oggettivo, infatti, è precisamente tale proprietà a costituire la causa della loro longevità.

Tutti gli animali privi di fiele vivono a lungo
L'uomo, il cavallo e il mulo sono privi di fiele
L'uomo, il cavallo e il mulo vivono a lungo.

Tuttavia, per giungere a stabilire la premessa maggiore di questo sillogismo è necessario svolgere prima il ragionamento inverso, ossia partire dalla constatazione della longevità dell'uomo, del cavallo e del mulo e fare l'inferenza seguente:

L'uomo, il cavallo e il mulo vivono a lungo
L'uomo, il cavallo e il mulo sono privi di fiele
Tutti gli animali privi di fiele vivono a lungo.

L'induzione comporta dunque un "rovesciamento" del sillogismo: si parte dalla conclusione per giungere alla premessa maggiore, mentre quella minore funge da perno del ragionamento. Una volta che abbia fornito la premessa maggiore, l'induzione permette di costruire un sillogismo dimostrativo. Va rilevato, peraltro, come il ribaltamento dell'ordine sillogistico che essa implica richieda alcune modifiche, necessarie perché il ragionamento si presenti logicamente corretto. Nel ragionamento induttivo, quello che nel sillogismo costituisce l'estremo minore («L'uomo, il cavallo e il mulo») funge da medio. Ciò però comporta un cambiamento nella premessa minore perché, dal momento che in una proposizione l'attributo viene predicato del soggetto, quest'ultimo non può essere più generale dell'attributo. È dunque necessario convertire la proposizione, il che è possibile solo se i due termini hanno la medesima estensione, ossia – nel nostro esempio – soltanto se l'uomo, il cavallo e il mulo costituiscono *la totalità* degli animali privi di fiele. In altre parole,

l'enumerazione degli animali privi di fiele dev'essere completa; in tal caso, i due termini possono essere permutati e la premessa minore diviene: «Gli animali privi di fiele sono l'uomo, il cavallo e il mulo», ove il soggetto («Gli animali privi di fiele») viene inteso universalmente. L'induzione si presenta allora in una forma logicamente irreprensibile:

L'uomo, il cavallo e il mulo vivono a lungo
Tutti gli animali privi di fiele sono l'uomo, il cavallo e il mulo
Tutti gli animali privi di fiele vivono a lungo.

Ancorché gli assomigli, un ragionamento di tal sorta non è un vero sillogismo, in quanto risulta privo della capacità esplicativa che è propria di questo. Il suo medio, infatti, non fornisce la causa, laddove per Aristotele il termine medio è la causa.

> In un certo senso l'induzione è opposta [*antíkeitai*] al sillogismo: questo secondo infatti prova in forza del medio che l'estremo maggiore inerisce al terzo termine, mentre la prima prova che l'estremo maggiore inerisce al termine medio in forza del terzo termine. Dunque il sillogismo che procede in forza del medio è antecedente e più noto per natura, mentre per noi è più evidente il sillogismo in forza dell'induzione [*phýsei mèn oûn próteros kaì gnorimóteros ho dià toû mésou sylloghismós, hemîn d'enarghésteros ho dià tês epagoghês*].
>
> *An. pr.* II, 23; 68 b 32-37

Di per sé, l'induzione non è scienza; ne costituisce solamente un preliminare. L'affermazione dalla quale essa parte, ossia, per rimanere al nostro esempio, che l'uomo, il cavallo e il mulo vivono a lungo, ha un mero carattere constatativo. È quando giunge come conclusione di un vero sillogismo che la medesima affermazione diventa una conoscenza scientifica, giacché soltanto allora è chiaro il motivo per cui l'uomo, il cavallo e il mulo vivono a lungo: non hanno fiele.

2.4.10 Altre forme di argomentazione

Al termine degli *Analitici primi* (libro II, capp. 24-27), lo Stagirita considera altre forme di argomentazione, ch'egli riduce a quella sillogistica. In tale quadro, il filosofo esamina (*cap. 25*) l'abduzione [*apagoghé*], consistente nel provare una proposizione mediante una premessa maggiore scientificamente certa e una minore non meno credibile della conclusione, e (*cap. 26*) l'obiezione o istanza [*énstasis*], la quale invece consiste

nel formulare una proposizione contraria o contraddittoria rispetto alla proposizione universale affermativa o negativa enunciata dall'avversario.

Chiarisce inoltre come l'esempio [*parádeigma*] e l'entimèma [*enthymema*] siano le forme retoriche corrispondenti rispettivamente all'induzione e al sillogismo. L'esempio (*cap. 24*) si distingue dall'induzione (perfetta) in quanto (a) non deriva dall'esame di tutti i casi e (b) applica la conclusione generale a un nuovo particolare. Dal canto suo, l'entimèma (*cap. 27*) differisce dal sillogismo (per la precisione, dal sillogismo scientifico) in quanto inferisce da premesse plausibili oppure da segni (cfr. *Rhet.* 1357 a 32).

2.5 Gli *Analitici secondi*

Gli ***Analitici secondi**** espongono quella che possiamo chiamare la *logica della scienza*: intendono infatti precisare che cosa sia necessario, oltre alla forma sillogistica, per edificare la scienza [*epistéme*], intesa quale sistema deduttivo. Nell'opera, perciò, Aristotele si prefigge un duplice obiettivo: da un lato, vuole individuare il fondamento dei sillogismi; dall'altro, mira a definire il modo propriamente scientifico di utilizzazione dei sillogismi medesimi. Gli *Analitici secondi* si compongono di due libri, il primo dei quali è diretto a illustrare il modello della scienza deduttiva e i suoi presupposti, nonché la dottrina della dimostrazione, mentre il secondo esamina i metodi con cui è possibile garantire la correttezza della definizione.

Attenendoci alle indicazioni fornite da Jacopo Zabarella (1533-1589)

---

* *Analitici secondi*
Analytikà hýstera (lat.: *Analytica posteriora*)

- 1ª ed. Napoli s.d. (1473-1478, lat.; presso S. Riessinger); Venezia 1495 (gr.; nel vol. I dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 71 a-100 b.
- edd. it. in Aristotele, *Opere*, vol. I, a c. di G. Colli, Laterza, Roma-Bari 1973 (1994^5), ora in Aristotele, *Organon*, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 2003; in Aristotele, *Organon*, a c. di M. Zanatta, vol. II, UTET, Torino 1996.

nei suoi *Commentaria in libros duos posteriorum Analiticorum*, possiamo però articolare in termini più precisi il contenuto dell'opera. Questa si partisce in cinque sezioni fondamentali. (1) Innanzi tutto, lo Stagirita deduce dalla natura della scienza le condizioni che vanno soddisfatte dalle proposizioni che costituiscono le premesse della scienza stessa (libro I, capp. 1-6). (2) Quindi, dimostra quali sono le caratteristiche della dimostrazione in quanto dimostrazione, ossia in quanto diretta a spiegare perché certe proprietà ineriscono a determinati soggetti (libro I, capp. 7-39). (3) Successivamente, Aristotele esamina le caratteristiche della dimostrazione considerata quale mezzo per giungere alla definizione delle proprietà (libro II, capp. 1-10). (4) Affronta poi diversi problemi ai quali ha fatto cenno nelle sezioni precedenti (libro II, capp. 11-18). (5) Infine, il filosofo illustra il processo mediante il quale si giunge alla conoscenza dei princìpi della dimostrazione (libro II, cap. 19).

2.5.1 Libro I - La scienza deduttiva e i suoi presupposti. Teoria della dimostrazione

In primo luogo, lo Stagirita osserva (*cap. 1*) che ogni insegnamento e qualsivoglia apprendimento partono da una conoscenza preesistente. Questa può essere di due tipi: (I) conoscenza del fatto che le cose stanno in un certo modo o (II) conoscenza del significato del termine impiegato. Si possono dunque verificare tre situazioni differenti. (a) In relazione a certe cose, poiché il significato delle parole è chiaro a sufficienza, tutto quel che si deve assumere in termini espliciti è, semplicemente, che la cosa è tale. (b) Rispetto ad altre cose (per esempio, al triangolo) basta invece conoscere in forma esplicita il significato del termine, giacché risulta allora evidente che il designato esiste. (c) Riguardo ad altre cose ancora, infine, è necessario sia conoscere esplicitamente il significato del nome, sia sapere che ciò che esso designa esiste: è quel che si verifica, per esempio, in relazione all'unità.

Il processo della conoscenza scientifica, chiarisce poi Aristotele, si svolge nella successione seguente. In primo luogo, si assume un oggetto d'indagine, conosciuto mediante il nome: dal momento che i nomi hanno un carattere convenzionale, basta che il nome venga stabilito, e non è necessario indagarne il significato. Il primo problema che si presenta è *se* esista qualcosa che corrisponde al nome. La priorità di tale interrogativo risulta manifesta quando si consideri che non avrebbe senso chiedere che cosa sia alcunché, quali siano le sue proprietà o perché le

possieda se non sapessimo preliminarmente *che esiste*. Parimenti, è necessario sapere *che cos'è* – ossia conoscere la sua definizione – prima d'indagare le sue proprietà, dal momento che queste vengono dedotte dalla definizione. Infine, sarebbe assurdo chiedere perché la tal cosa ha certe proprietà se non sapessimo *che* le ha.

La dimostrazione e le sue premesse

La dimostrazione [*apódeixis*], spiega poi lo Stagirita (*cap. 2*), è il sillogismo scientifico, vale a dire quel sillogismo che è in assoluto conoscenza e non mera opinione. Aristotele ha già illustrato negli *Analitici primi* la natura del sillogismo in generale. Ora, la dimostrazione, che è appunto quel particolare procedimento sillogistico del quale fa uso la scienza, deve sempre avere delle premesse vere, mentre ciò non è necessario nel sillogismo in quanto tale, perché in quest'ultimo interessa soltanto determinare se un certo conseguente segua oppure no dalle premesse poste, per il solo fatto che sono poste, indipendentemente dal loro valore di verità. La dimostrazione, invece, essendo il procedimento che conduce alla scienza del conseguente, richiede che si assuma un antecedente vero, in quanto solo dal vero segue di necessità il vero. La scienza, perciò, oltre alla correttezza formale del ragionamento esige la verità delle premesse. Afferma Aristotele:

> Riteniamo di avere scienza [*epístasthai*] in assoluto di qualcosa (...) quando pensiamo di conoscere la causa in virtù della quale la cosa è e di sapere che essa è causa precisamente di quella cosa e, inoltre, che non è possibile che ciò stia altrimenti [*tén t'aitían oiómetha ghinóskein di'hèn tò prâgmá estin, hóti ekeínou aitía estí, kaì mè endéchesthai toût'állos échein*]. (...) È impossibile, di conseguenza, che ciò di cui vi è scienza in assoluto stia in modo diverso [*állos*] da com'è. Diremo in séguito se vi sia anche un altro modo di avere scienza; per il momento, affermiamo che si conosce per dimostrazione [*di'apodeixeos*]. Chiamo dimostrazione il sillogismo scientifico [*apódeixin dè légo sylloghismòn epistemonikón*], e chiamo scientifico quel sillogismo possedendo il quale abbiamo scienza. Allora, se avere scienza è quel che abbiamo stabilito, è necessario che la scienza dimostrativa proceda da premesse vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione [*anánke... tèn apodeiktikèn epistémen ex alethôn t'eînai kaì próton kaì améson kaì gnorimotéron kaì protéron kaì aitíon toû symperásmatos*]. In tal modo, i princìpi [*hai archaí*] saranno anche appropriati a ciò che viene dimostrato. Infatti, può esserci sillogismo anche in assenza di tali condizioni, ma senza di esse non può

esserci dimostrazione, giacché in tal caso [il sillogismo] non è in grado di produrre scienza.

I, 2; 71 b 9-25

Innanzi tutto, dunque, (a) le premesse della dimostrazione devono essere *vere*, laddove quelle del sillogismo in generale possono anche essere false. In secondo luogo, (b) la loro verità dev'essere *prima* e *immediata*. Ciò significa che tali premesse non devono essere a loro volta dimostrate; in altri termini, è necessario che costituiscano dei princìpi primi, immediati e indimostrabili. Esse, inoltre, (c) devono essere *più note* delle conclusioni che se ne traggono e anteriori a queste. È importante, a tale proposito, la seguente precisazione dello Stagirita:

Le cose possono essere anteriori [*prótera*] e più note [*gnorimótera*] in due modi diversi. Infatti, ciò che è anteriore per natura [*tê phýsei*] e ciò che è anteriore per noi [*pròs hemâs*] non sono identici, né lo sono ciò che è più noto (per natura) e ciò che lo è per noi. Chiamo anteriori e più noti per noi i dati più prossimi alla sensazione [*tà engýteron tês aisthéseos*], anteriori e più noti in assoluto [*haplôs*] quelli che ne distano maggiormente [*tà porróteron*]. Orbene, le cause più universali [*tà kathólou málista*] sono le più remote dai sensi, mentre quelle particolari [*tà kath'hékasta*] sono le più prossime a essi, sicché queste nozioni sono opposte le une alle altre.

Ivi, 71 b 33-72 a 5

Precisamente perché sono anteriori per natura alla conclusione, le premesse sono anche più note di questa, ossia note con un grado più elevato di certezza. Infine, (d) è necessario che le premesse siano le *cause* della conclusione. Esse, cioè, devono contenere la ragione di ciò che in questa viene stabilito; in parallelo, la conoscenza che abbiamo delle premesse deve costituire la causa della nostra conoscenza della conclusione. La scienza è infatti la conoscenza che si acquisisce mediante le cause: «sapere che cos'è una cosa equivale a sapere perché è» [*tò tí estin eidénai tautó esti kaì dià tí éstin*] (II, 2; 90 a 31-32; cfr. II, 11; 94 a 20). Nella dimostrazione, quindi, la necessità interviene a un duplice livello: alla necessità del legame tra le premesse e la conclusione che caratterizza il sillogismo formale (studiato negli *Analitici primi*) si aggiunge la necessità dei princìpi, la quale si trasmette, in virtù della necessità sillogistica, alla conclusione. Il sillogismo dimostrativo, scientifico, si differenzia dunque da quello puramente formale per il fatto di essere non soltanto categorico, in quanto pone la verità delle proprie premesse, ma anche apodit-

tico, in quanto ne pone la necessità, immediata o derivata (per tale motivo alcuni commentatori hanno attribuito il nome di 'Apodittica' agli *Analitici secondi*, in cui viene illustrata questa teoria della dimostrazione).

Presupposti della scienza

Lo Stagirita chiarisce poi che i punti di partenza imprescindibili della scienza sono di tre tipi. Innanzi tutto, (I) vi sono gli assiomi [*axiómata*], vale a dire le proposizioni intuitivamente vere la cui conoscenza è indispensabile per poter conoscere alcunché. Fra gli assiomi Aristotele comprende, senza fare distinzioni, sia delle proposizioni che risultano vere sempre e comunque, quali i princìpi di non-contraddizione («*A* non può essere *B* e non-*B*») e del terzo escluso («*A* deve essere o *B* o non-*B*») – che hanno un carattere trascendentale, ossia valgono per ogni ente in quanto tale e, di conseguenza, anche per ogni forma del pensare –, sia delle proposizioni comuni bensì a più scienze, ma non a tutte, come quella per cui se da uguali si tolgono uguali rimangono degli uguali (essa, infatti, ha senso solo in rapporto alla quantità). Lo Stagirita precisa che ogni scienza assume gli assiomi non nella loro valenza generale, bensì in quanto si applicano ai suoi oggetti. Dal canto loro, i princìpi di non-contraddizione e del terzo escluso non sono normalmente compresi fra le premesse delle dimostrazioni: come osserva W.D. Ross, nei nostri ragionamenti non partiamo *da* essi, ma ci conformiamo *a* essi (cfr. *An. post.* I, 2; 72 a 16-18; I, 10; 76 a 37-b 2; I, 11; 77 a 10-12 e 22-25).

(II) In secondo luogo, ogni scienza deve assumere delle premesse e dei princìpi propri, ossia a essa peculiari perché propri del genere su cui essa verte: il genere [*ghénos*] è infatti l'àmbito che una scienza non può oltrepassare. Queste premesse sono le «tesi» proprie delle diverse scienze. Esse si distinguono, a loro volta, in due categorie. Da un lato, abbiamo (II*a*) le «ipotesi», vale a dire le premesse che affermano che «la tal cosa è o non è». In altre parole, ogni scienza deve assumere l'esistenza dell'oggetto su cui verteranno tutte le sue determinazioni: così, per esempio, l'aritmetica pone l'esistenza dell'unità e del numero, la geometria quella della grandezza. Dall'altro lato, vi sono (II*b*) le «definizioni», che determinano che cos'è la tal cosa: l'aritmetica, per esempio, deve definire il significato di «commensurabile», «incommensurabile» ecc. Ogni scienza assume le definizioni di tutti i suoi termini, ma pone l'esistenza soltanto dei suoi oggetti primi, dimostrando poi l'esistenza del resto. Come afferma lo Stagirita:

> Ciascuna scienza dimostrativa [*apodeiktikè epistéme*] si occupa di tre cose: (1) ciò di cui pone l'esistenza [*hósa te eînai títhetai*] (vale a dire il genere del quale studia gli attributi per sé [*kath'hautá*]), (2) gli assiomi cosiddetti comuni [*tà koinà legómena axiómata*], da cui si procede nelle dimostrazioni, e infine (3) gli attributi [*tà páthe*], di ciascuno dei quali essa assume che cosa significa.
>
> I, 10; 76 b 11-16

Si tratta, in altri termini, di: (1) ciò intorno a cui dimostriamo, (2) ciò in base a cui dimostriamo, e (3) ciò che dimostriamo. Senza dubbio, allorché illustra i presupposti della scienza, Aristotele ha presente in primo luogo il modello costituito dalla matematica – e in particolare dalla geometria – del suo tempo. Euclide appartiene alla generazione successiva, ma già al tempo dello Stagirita circolavano dei manuali di geometria le cui nozioni fondamentali il matematico alessandrino avrebbe poi ripreso nei propri *Elementi*. È significativo il fatto che quasi tutti gli esempi di presupposti e di dimostrazioni che troviamo nel primo libro degli *Analitici secondi* siano attinti dalla matematica. Da quest'ultima è tratto, come dichiara lo stesso Aristotele, anche il termine 'assioma' (cfr. *Metaph.* 1005 a 20). In effetti, gli assiomi dello Stagirita corrispondono alle «nozioni comuni» di Euclide (è il caso del già menzionato: «se da uguali si tolgono uguali rimangono degli uguali»); parimenti, le sue definizioni equivalgono agli *hóroi* del matematico alessandrino. Infine, le ipotesi di Aristotele corrispondono, almeno in parte, ai postulati euclidei (due di questi, infatti, altro non sono se non assunzioni di esistenza).

Lo Stagirita precisa (*cap. 3*) che a proposito della conoscenza vanno evitati due errori, la cui radice è peraltro la stessa. (a) Il primo consiste nel supporre che la conoscenza implichi o un regresso all'infinito da premessa a premessa – per non accettare nulla che non sia dimostrato – o, in alternativa, l'accettazione di premesse non dimostrate e perciò non conosciute: in tal modo, la conoscenza stessa risulterebbe di fatto impossibile. (b) Il secondo errore consiste invece nel pensare che la conoscenza sia bensì possibile, ma abbia carattere circolare: la verità si ridurrebbe allora al rapporto d'implicazione reciproca fra proposizioni, nessuna delle quali sarebbe conosciuta come vera di per se stessa. La base comune di entrambi gli errori risiede nella convinzione che la dimostrazione rappresenti l'unico modo di conoscere. Si tratta di una convinzione fallace: in realtà, osserva Aristotele, ci sono delle premesse prime le quali non solo non richiedono la dimostrazione, ma neppure l'ammettono.

Proprietà delle premesse

Quando conosciamo una cosa, spiega il filosofo, (*capp. 4-5*) noi sappiamo che essa non può essere diversamente da com'è. Le nostre conclusioni devono dunque essere necessarie, il che comporta che siano tali anche le premesse. È necessario, pertanto, che queste ultime siano vere di *qualsiasi istanza* del loro soggetto, e ciò implica a sua volta che la relazione fra soggetto e predicato che esse esprimono sia una relazione «per sé» [*kath'hautó*], vale a dire *essenziale*. Lo Stagirita precisa che ci sono quattro casi di «per sé». (a) Nel primo, un termine è compreso nell'essenza e nella definizione di un altro: per esempio, la linea rispetto all'essenza e alla definizione del triangolo. In tale accezione, sono predicati «per sé» di un soggetto la sua definizione, il suo genere e la sua differenza. (b) Si ha un caso diverso di «per sé» quando un termine è un attributo di un altro e lo implica nella propria definizione, come nella proposizione «ogni linea è o retta o curva», dove 'retta' e 'curva' non possono essere definite senza fare riferimento alla linea. Gli attributi che non appartengono ai loro soggetti né nel modo (a), né in quello (b), costituiscono dei puri accidenti o concomitanti di quei soggetti. Troviamo poi (c) le cose che sono «per sé» in quanto non vengono predicate di altro: si tratta delle sostanze. Infatti, mentre, per esempio, 'bianco' o 'passeggia' hanno bisogno di un soggetto che sia altro da essi, una sostanza individuale (ossia una sostanza prima) non può fungere, propriamente, da predicato. Per parte sua, una sostanza seconda può essere il predicato esclusivamente di un soggetto che non sia altro da essa, ma ne costituisca una specie o un membro individuale. Infine, (d) sono «per sé» le proposizioni che enunciano la connessione fra una causa e il suo effetto (laddove sono accidentali quelle che esprimono una mera concomitanza di eventi).

Ora, le premesse della scienza devono essere «per sé» nel senso (a) o in quello (b) (in effetti, gli ultimi due casi di «per sé» sono stati menzionati dallo Stagirita solo per un'esigenza di completezza). Non è sufficiente, tuttavia, che le premesse (1) siano vere di qualsiasi istanza del loro soggetto e (2) esprimano tra il soggetto e il predicato una relazione «per sé», vale a dire essenziale. Per essere universale in senso proprio, una proposizione deve anche essere (3) vera del suo soggetto *in quanto tale*. Ciò significa che il predicato deve appartenere al soggetto non solo necessariamente, ma anche in forza della natura specifica del soggetto stesso: non, quindi, in virtù di un carattere generico che questo ha in comune con altre specie. È solo a tale condizione che il soggetto non con-

terrà nulla d'irrilevante per il predicato. A ogni soggetto proposto andranno perciò detratte tutte le differenze non rilevanti, fino a giungere a quel soggetto che ha esattamente la medesima estensione del predicato, il che garantisce la permutabilità di soggetto e predicato: le premesse della scienza sono infatti delle proposizioni convertibili.

Aristotele procede quindi a illustrare (*capp. 6-9*) alcune notevoli proprietà delle premesse, derivanti appunto dalle condizioni che queste devono soddisfare. (I) La prima di tali proprietà consiste nel fatto che le premesse devono essere *proprie* dell'oggetto della scienza. Pertanto, non è possibile trarle da un'altra scienza: il termine medio è infatti un predicato universale di un unico genere, con esso coestensivo (e dunque non può essere tale rispetto a un altro genere). Così, per esempio, si potrebbero dimostrare delle proposizioni geometriche a partire da premesse aritmetiche soltanto se le grandezze fossero dei numeri, il che non è. A giudizio dello Stagirita, è possibile utilizzare le premesse di una scienza all'interno di un'altra solamente nel caso in cui l'oggetto della seconda sia compreso in quello della prima. È quel che si verifica, per esempio, con l'ottica o l'armonica, i cui oggetti rientrano rispettivamente in quelli della geometria e dell'aritmetica, sicché le premesse di queste ultime possono essere legittimamente impiegate all'interno delle prime. (II) In secondo luogo, *non* è possibile dimostrare le proposizioni di una scienza partendo da premesse generali. Ha commesso un errore siffatto il matematico Brisone, quando ha cercato di ottenere la quadratura del cerchio utilizzando il principio secondo cui «cose che sono rispettivamente maggiori o minori delle stesse cose sono uguali». Questo princípio vale infatti tanto per i numeri quanto per le grandezze, e non tiene dunque conto della natura specifica dell'oggetto della geometria. Conseguentemente, i princìpi primi propri di una scienza non possono essere dimostrati perché, se lo fossero, lo sarebbero soltanto per mezzo di premesse generali.

Conoscenza del «che» e conoscenza del «perché»

Lo Stagirita distingue la conoscenza del «che» [*tò hóti*], ossia del *fatto*, e quella del «perché» [*tò dióti*], vale a dire della *causa*. Tale distinzione può essere tracciata all'interno di una singola scienza. Abbiamo infatti conoscenza del «che» e non del «perché» quando le premesse non sono evidenti e immediate, ma richiedono esse stesse una dimostrazione, e, in secondo luogo, quando la causa (ossia ciò che in sé è più intelligibile e noto) viene inferita dall'effetto (che in sé è meno intelligibile). Per Ari-

stotele, di conseguenza, l'affermare, per esempio: «Tutto ciò che non brilla è vicino, ma i pianeti non brillano, quindi i pianeti sono vicini», pur essendo un ragionamento formalmente corretto, non costituisce una dimostrazione scientifica. Non è, infatti, perché non brillano che i pianeti sono vicini, ma è, al contrario, perché sono vicini che essi non brillano. Si è così ribaltato il vero ordine logico, giacché la causa dell'essere dovrebbe essere anche quella del conoscere. In questo caso specifico, dal momento che il termine medio e l'estremo maggiore sono convertibili, è possibile sostituire l'inferenza dall'effetto alla causa con un'inferenza dalla causa all'effetto. Tuttavia, questa possibilità non sussiste quando non si dia convertibilità, il che significa che in casi di tal sorta ci si deve arrestare alla conoscenza del «che».

La distinzione fra la conoscenza del «che» e quella del «perché» può presentarsi anche (*cap. 13*) nel rapporto fra scienze diverse. È infatti possibile che una scienza conosca il «che» e un'altra il «perché»: così, per esempio, la matematica coglie le cause dei fatti studiati dall'ottica, dall'armonica e dall'astronomia. Tra scienze diverse può dunque esistere una sorta di gerarchia, nel senso che una scienza può essere più esatta di un'altra e a essa superiore. Ciò, chiarisce Aristotele (*cap. 27*), si verifica (a) se una scienza conosce tanto il «che» quanto il «perché», mentre l'altra conosce solamente il «che» (così, per esempio, l'astronomia matematica è superiore a quella puramente osservativa); (b) se una studia le proprietà astraendo dal sostrato, mentre l'altra non ne prescinde (così, l'aritmetica è superiore all'armonica); (c) se una ha meno presupposti dell'altra (l'aritmetica è superiore alla geometria perché l'unità, a differenza del punto, non ha posizione).

Sensazione, conoscenza e opinione

Dal momento che verte esclusivamente sul particolare, la sensazione [*aísthesis*] (*cap. 31*) non può mai fungere da dimostrazione. Così, anche se ci trovassimo sulla Luna e vedessimo la Terra interrompere la luce del Sole, non per questo conosceremmo la causa delle eclissi lunari: constateremmo semplicemente la temporanea mancanza di luce, vale a dire l'effetto. (Lo Stagirita è comunque ben lungi dal misconoscere il ruolo della sensazione nella scienza, come appare chiaro, tra l'altro, dalle riflessioni sull'induzione che svolge nel cap. 19 del libro II degli stessi *Analitici secondi*.)

Passando a distinguere (*cap. 33*) la conoscenza [*epistéme*] dall'opinione [*dóxa*], Aristotele mette innanzi tutto in rilievo la differenza esi-

stente fra i loro oggetti. Mentre infatti la conoscenza ha per oggetto il necessario, l'opinione verte sul contingente, ossia su ciò che è vero ma potrebbe essere falso, e su ciò che è falso ma potrebbe essere vero. Nessuno, osserva lo Stagirita, direbbe che opina – o crede – che *A* sia *B*, se pensa che *A* sia necessariamente *B*; in tal caso, egli afferma di *sapere* che *A* è *B*. All'obiezione secondo cui due individui possono l'uno conoscere e l'altro opinare esattamente le stesse premesse nonché le medesime conclusioni, il filosofo replica che la distinzione fra conoscenza e opinione non viene meno neppure in tal caso. Infatti, fra gli oggetti della conoscenza e quelli dell'opinione non si dà una coincidenza maggiore di quella che sussiste fra gli oggetti dell'opinione vera e quelli dell'opinione falsa. Per esempio, tanto la conoscenza quanto l'opinione possono considerare l'uomo un animale: per la prima, tuttavia, "animale" appartiene all'essenza dell'uomo, mentre per la seconda costituisce solo un attributo che l'uomo possiede accidentalmente.

2.5.2 Libro II - Indagine sul metodo per giungere alla definizione. L'intuizione dei princìpi

Nel secondo libro, come si è detto, Aristotele in primo luogo studia la dimostrazione come strumento per giungere alla definizione. Per lo Stagirita le categorie non sono definibili, in quanto costituiscono i generi supremi dell'essere e, in parallelo, le "classi" supreme della predicazione; parimenti – seppure per il motivo opposto – non sono definibili gli individui: questi, infatti, sono particolari, sicché di essi è possibile soltanto la percezione. Fra le categorie e gli individui esiste però una vasta gamma di concetti, che vanno dal più generale al meno generale e costituiscono i termini dei giudizi e delle proposizioni di cui si occupa la scienza: tali concetti, situati appunto fra l'universalità delle categorie e la particolarità degli individui, sono invece definibili.

La definizione

Lo Stagirita chiarisce (*cap. 1*) che i possibili oggetti dell'indagine scientifica sono quattro: (a) «il che» [*tò hóti*], (b) «il perché» [*tò dióti*], (c) «se la cosa è» [*ei ésti*] e (d) «che cosa essa è» [*tí estin*] (89 b 24-25). Essi configurano i quattro grandi tipi di problemi della scienza, che vertono tutti sul termine medio. Infatti (*cap. 2*), chiedere «se *A* è» o «se *A* è *B*», altro non significa se non domandare se ci sia un termine medio atto a fornire la ragione, rispettivamente, del fatto che *A* esiste o che *A* è *B*; d'altro

canto, chiedere «che cos'è *A*» o «perché *A* è *B*» vuol dire domandare qual è tale termine medio. Aristotele intende essenzialmente stabilire che la ricerca della definizione di un attributo s'identifica con quella di un *medio* atto a collegare tale attributo a un soggetto. Così, se la Luna subisce un'eclissi a causa dell'interposizione della Terra che intercetta la luce del Sole, la definizione di eclissi lunare sarà: «privazione di luce della Luna causata dall'interposizione della Terra». In tal modo, la vera definizione di un attributo è quella che enuncia la causa del suo prodursi.

Dopo aver chiarito (*capp. 3-7*) che è possibile dimostrare che cos'è qualcosa soltanto mediante il sillogismo, la divisione, oppure la definizione della cosa stessa o del suo opposto, lo Stagirita passa (*cap. 8*) a illustrare la relazione esistente fra la dimostrazione e la definizione. Precisa che per ottenere una definizione mediante la dimostrazione è necessario partire da una conoscenza parziale della natura di ciò che va definito. Si devono prendere le mosse, cioè, da una definizione *nominale* di quest'ultimo: per esempio, in riferimento al caso precedentemente menzionato, si parte dalla definizione dell'eclisse come «perdita di luce». A questo punto, è necessario trovare un termine medio per mezzo del quale si possa dimostrare che la Luna è soggetta al fenomeno della perdita di luce. Un medio quale «incapace di proiettare un'ombra, quantunque nulla s'interponga fra la Luna e noi» non sarebbe adeguato per raggiungere una definizione reale, perché in tal modo la privazione di luce della Luna verrebbe dedotta da quella che ne costituisce una semplice manifestazione. Il termine medio appropriato è invece quello che enuncia la *causa* del fenomeno, consentendo di formulare il sillogismo: «Se tutto ciò che ha un altro corpo interposto fra sé e la sua sorgente di luce perde la propria luce e la Luna ha un altro corpo (la Terra) interposto fra sé e la sua sorgente di luce, la Luna perde la propria luce». Per ottenere una definizione dell'eclisse che faccia riferimento alla causa del fenomeno, è sufficiente riformulare tale dimostrazione dell'esistenza dell'eclisse a partire dall'esistenza della sua causa. Abbiamo così la definizione seguente: «L'eclisse è la perdita di luce della Luna dovuta all'interposizione della Terra fra essa e il Sole». Per tale via, una volta data una definizione nominale di un attributo o di un evento si può giungere alla sua definizione reale, atta a chiarirne la causa: è questo, precisamente, l'itinerario mediante il quale con l'aiuto della dimostrazione si perviene alla definizione.

Ora (*cap. 9*), è possibile ottenere definizioni di tal sorta esclusiva-

mente per gli attributi e gli eventi; gli oggetti primi di una scienza (nel caso della matematica, per esempio, l'unità) ammettono esclusivamente, per contro, una definizione nominale, dal momento che non hanno una causa a essi esterna. Riassumendo la propria analisi, Aristotele chiarisce come vi siano (*cap. 10*) tre generi di definizioni: (a) la definizione indimostrabile di un termine primo; (b) la definizione reale o causale di un attributo o di un evento, la quale sintetizza in un'unica proposizione il contenuto di un sillogismo; (c) la definizione nominale di un attributo o di un evento, corrispondente alla conclusione di un sillogismo senza le premesse.

Lo Stagirita dimostra poi (*cap. 11*) come una qualsiasi delle quattro cause – formale, materiale, efficiente e finale – possa fungere da termine medio con cui provare l'esistenza di ciò di cui essa è causa. Abbiamo dunque visto in che modo si proceda da una definizione non causale (o nominale) a una causale (o reale). A questo punto, si pone il problema di come si trova una definizione nominale. Il filosofo precisa (*cap. 13*) che una specie ultima va definita attraverso l'enumerazione di un complesso di suoi attributi essenziali: mentre ciascuno di questi singolarmente preso ha un'estensione maggiore della specie, il loro complesso le è coestensivo. In sostanza, dunque, il procedimento consiste nel sovrapporre degli attributi l'uno all'altro finché non si ottenga una collezione di attributi che sia coestensiva alla specie da definire. Nel quadro di tale indagine, Aristotele giunge a "rivalutare" parzialmente il metodo platonico della divisione (cfr. 96 b 15-97 b 6). Pur non essendo in grado di dimostrare alcunché, tale metodo presenta, egli spiega, alcuni vantaggi: da un lato, assicura che le caratteristiche di ciò che va definito siano assunte in un ordine corretto; dall'altro, garantisce la completezza della definizione di una specie ultima.

Lo Stagirita passa quindi a spiegare (cfr. 97 b 7 ss.) quali elementi ulteriori siano necessari per ottenere la definizione di un genere. Chiarisce che quando un genere sia stato diviso nelle sue specie ultime e queste siano state definite, si deve andare alla ricerca degli elementi comuni presenti nelle definizioni di queste, scartando come irrilevanti per il genere quelli che non siano comuni a tutte le specie. Si tratta, come nel caso della divisione, di un processo che non deve presentare discontinuità di sorta: ogni volta si deve procedere verso il genere immediatamente superiore alla specie di cui si è accertata la definizione, raggiungendo il più alto genere definibile solo al termine di tale itinerario di generalizzazione graduale. Se ci si attiene rigorosamente a questo procedi-

mento, può capitare, a volte, di scoprire che specie che si pensava rientrassero in un unico genere in realtà appartengono a generi differenti.

Aristotele si domanda (*cap. 16-17*) se la causa e l'effetto debbano avere la medesima estensione (così come avviene per il soggetto e il predicato nelle proposizioni della scienza). In sostanza: è possibile inferire l'esistenza della causa da quella dell'effetto, allo stesso modo in cui si può dedurre l'esistenza dell'effetto da quella della causa? Il problema verte sulla possibilità che vi sia più di una causa per il medesimo effetto. Lo Stagirita risponde che il significato stesso di causa implica che la presenza della causa possa essere inferita da quella dell'effetto; in tal modo, se un effetto è presente in assenza di quella che si presume ne costituisca la causa, si deve concludere che la sua supposta causa non è quella reale. Si consideri ora il sillogismo: «Se ogni *B* è *A*, e ogni *C* è *B*, allora ogni *C* è *A*», ove *B* è un attributo essenziale di *C* e costituisce la causa della proprietà *A*. Se la conclusione è convertibile, devono esserlo anche le premesse, sicché la causa *B* avrà la medesima estensione dell'effetto *A*.

L'intuizione dei princìpi

Si è visto come la dimostrazione presupponga la conoscenza di princìpi primi i quali, però, non sono conosciuti a loro volta mediante dimostrazioni. Al termine del libro, pertanto, lo Stagirita affronta (*cap. 19*) la questione decisiva del modo in cui si possono attingere tali princìpi. All'alternativa secondo cui essi sono oggetto o di una conoscenza acquisita o di un sapere innato, latente in noi fin dall'inizio, egli risponde formulando le osservazioni seguenti. Da un lato, è ben difficile ammettere che quella che dev'essere la più certa di tutte le conoscenze si trovi in noi fin dal principio senza che ne siamo consapevoli; dall'altro, però, non si comprende in qual modo essa, qualora non sia originariamente presente in noi, potrebbe essere acquisita, dal momento che dovremmo acquistarla senza poter partire da una conoscenza preesistente. Per sfuggire all'aporia, è necessario supporre che in origine vi sia una facoltà più umile, e dotata di un grado minore di esattezza, dalla quale però tale conoscenza può svilupparsi. Aristotele individua questa facoltà nella sensazione [*aísthesis*]: l'innata capacità discriminatrice [*dýnamin sýmphyton kritikén*] che, presente in tutti gli animali, è suscettibile di un'evoluzione graduale.

Il primo stadio dello sviluppo dal senso alla conoscenza è costituito dalla memoria [*mnéme*], intesa quale «persistenza del percepito» [*monè toû aisthématos*]. Viene quindi l'esperienza [*empeiría*], con cui si per-

viene, in base a ricordi ripetuti dello stesso tipo, a una rappresentazione generale. Dall'esperienza si sviluppano successivamente l'arte [*téchne*], nella misura in cui ci occupiamo del divenire [*perì ghénesin*], e la scienza [*epistéme*], in quanto, invece, ci interessiamo all'essere [*perì tò ón*] (99 b 32-100 a 9). Il passaggio dai particolari agli universali, osserva il filosofo con felice immagine, è simile alla riorganizzazione di un esercito in fuga, ottenuta facendo fermare un uomo dopo l'altro fino a quando l'intero esercito non sia tornato all'ordine iniziale (cfr. 100 a 12-13). Tale passaggio, d'altronde, risulta possibile in quanto la sensazione reca in sé un elemento di universalità: certo, è una cosa particolare quella che viene percepita, ma in essa sono còlti percettivamente i caratteri che l'accomunano ad altre. Così, è l'uomo in generale, e non Callia, quello che cogliamo nella sensazione. Da questo primo elemento di universalità si procede senza soluzione di continuità verso livelli via via più alti di universalità, fino a giungere agli universali più elevati: «gli indivisibili» [*tà amerê*] (100 b 2).

La transizione dai particolari agli universali in essi impliciti costituisce dunque una sorta d'induzione [*epagoghé*] spontanea. La natura profonda dell'induzione consiste infatti per Aristotele nell'essere condotti (*epághein, epághesthai*: cfr. *An. post.* I, 1; 71 a 21-24 e I, 18; 81 b 5-6; *Metaph.* 989 a 33) da una conoscenza particolare a una universale: che per effettuare tale passaggio siano necessari un solo esempio, pochi, molti, oppure la totalità, dipende dall'intelligibilità relativa dell'oggetto. Là dove la forma può essere agevolmente separata, a livello concettuale, dalla materia (come avviene nelle matematiche), l'intelletto, cogliendo la verità in un unico esempio, ne afferra l'applicabilità a tutti i casi dello stesso genere, mentre là dov'è meno facile sceverare la forma dalla materia l'induzione deve partire da diversi esempi. In entrambi i casi, comunque, il processo sfocia in una forma di visione diretta, intuitiva, dell'universale. Lo Stagirita chiarisce come l'apprensione degli universali destinati a fungere da princìpi primi della scienza sia opera di una facoltà più alta della scienza stessa: si tratta dell'*intelletto intuitivo* [*noûs*]. Precisa al riguardo:

> Poiché delle disposizioni razionali con le quali cogliamo il vero [*tôn perì tèn diánoian héxeon haîs aletheúomen*] alcune sono sempre vere, mentre altre, come l'opinione e il calcolo [*dóxa kaì loghismós*], ammettono il falso, laddove la conoscenza scientifica e l'intuizione [*epistéme kaì noûs*] sono sempre vere, e poiché nessun altro genere di conoscenza è più esatto di quella scientifica a eccezione dell'intuizione, e d'altra parte i princìpi

> sono più noti delle dimostrazioni [*hai d'archai tôn apodeixeon gnorimóterai*], poiché inoltre l'intera conoscenza scientifica è discorsiva [*metà lógou estí*], da tutto ciò segue che non ci può essere una conoscenza scientifica dei princìpi. E dal momento che non ci può essere nulla di più vero della scienza a eccezione dell'intuizione, sarà l'intuizione a cogliere i princìpi [*noûs àn eíe tôn archôn*]. Ciò risulta così dalla presente indagine come pure dal fatto che principio della dimostrazione non è la dimostrazione, sicché principio della conoscenza scientifica non è la conoscenza scientifica. Quindi, se non abbiamo alcun altro genere di conoscenza vera, all'infuori della scienza, l'intuizione sarà princípio della scienza [*noûs àn eíe epistémes archê*]. In altri termini, essa sarà principio del principio [*archè tês archês*]; dal canto suo, la scienza nel suo complesso si trova nello stesso rapporto con la totalità delle cose che ha per oggetto.
>
> II, 19; 100 b 5-17

Così, la conoscenza discorsiva ne presuppone una non discorsiva, e la dimostrazione richiede l'intuizione dei princìpi. Interpretando «la conoscenza dei primi concetti e delle proposizioni prime come una combinazione di esperienza e di astrazione»,[19] lo Stagirita giunge a formulare un compromesso brillante e tuttora filosoficamente assai stimolante fra empirismo e razionalismo.[20]

2.6 I *Topici*

> Considerati come documento storico, i *Topici* sono una delle più interessanti opere di Aristotele. Essi ci introducono con chiarezza nel cuore delle dispute dell'Accademia intorno alla questione del concetto della dialettica, a quella della corretta formazione di concetti e definizioni, e al problema delle classificazioni (...). Dopo lo studio dei *Topici* si comprendono perciò molto meglio le opere e i frammenti delle opere dell'Accademia.[21]

I ***Topici***,* che si compongono di otto libri e risalgono con molta probabilità al primo periodo dell'attività dello Stagirita, hanno l'obiettivo di rendere l'ascoltatore (e il lettore) capace di prevalere in un confronto

[19] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 129.

[20] Per un'analisi puntuale del capitolo, cfr. Aristotle, *Posterior Analytics*, a c. di J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 1993², pp. 259-271.

[21] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 85.

dialettico, intendendosi per quest'ultimo una conversazione codificata fra due interlocutori dei quali l'uno interroga e l'altro risponde: il primo deve mettere il secondo in contraddizione con le tesi che questi ha avanzato, mentre il secondo deve evitare di cadere in contraddizione. L'opera costituisce dunque un «manuale della tecnica dell'argomentazione logica»[22] e, come afferma Düring nel passo citato in apertura, riflette ampiamente le discussioni che si svolgevano nell'Accademia intorno alla dialettica e agli argomenti connessi.

Il primo libro è un'introduzione di carattere metodologico ai *Topici* nel loro complesso. Lo scopo dell'opera, spiega Aristotele (*cap. 1*), è trovare un metodo [*méthodos*] con cui sia possibile argomentare intorno a qualsiasi problema proposto partendo da opinioni generalmente ammesse [*éndoxa*], e mediante il quale si riesca altresì a evitare di cadere in contraddizione quando si viene interrogati (100 e 18). In sostanza, il metodo ricercato deve permettere di sostenere con successo entrambi i ruoli contemplati dalla discussione dialettica – quello dell'interrogante, che pone la questione all'avversario e argomenta a partire dalla risposta che questi fornisce, e quello di chi risponde –, e «l'opera è (...) una sorta di manuale di consultazione, che mette in grado di trovare oppure di riconoscere i *topoi* corretti all'interno dell'argomentazione dialettica».[23]

Topici
Topiké (lat.: *Topica*)

- 1ª ed. Venezia 1481 (lat.; a c. di F. Petri); Venezia 1495 (gr.; nel vol. I dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 100 a 18-164 b 19.
- edd. it. in Aristotele, *Opere*, vol. II, a c. di G. Colli, Laterza, Roma-Bari 1973 (1994⁴), ora in Aristotele, *Organon*, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 2003; in Aristotele, *Organon*, a c. di M. Zanatta, vol. II, UTET, Torino 1996.

---

[22] H. Flashar, in Id. (a c. di), *Die Philosophie der Antike*, vol. III, cit., p. 238.
[23] *Ibid.*

2.6.1 Il sillogismo dialettico

Negli *Analitici primi*, redatti con ogni probabilità dopo i *Topici* (cfr. *supra*, § 2.1.3), lo Stagirita svolge la teoria del sillogismo in generale, concernente la pura correttezza formale dell'inferenza; quindi, negli *Analitici secondi*, egli espone la dottrina del sillogismo scientifico, le cui premesse devono essere vere (nonché dotate degli ulteriori caratteri che il filosofo illustra nell'opera). Nei *Topici* Aristotele tratta invece del sillogismo *dialettico*, la cui natura viene da lui chiarita nei termini seguenti:[24]

> In primo luogo, è necessario dire che cos'è un sillogismo e quali sono le sue differenze [*diaphoraí*], onde cogliere la natura del sillogismo dialettico [*ho dialektikòs sylloghismós*]: è quest'ultimo, infatti, a essere indagato nel presente trattato. Il sillogismo è un discorso in cui, posti alcuni dati, ne risulta di necessità [*ex anánkes*] qualcosa di diverso da essi, precisamente in virtù di quelli che sono stati posti [*dià tôn keiménon*]. (I) Si ha una dimostrazione [*apódeixis*] quando il sillogismo procede da premesse vere e prime [*ex alethôn kaì próton*] o tali, almeno, che la conoscenza che ne abbiamo abbia avuto origine per il tramite di premesse vere e prime. (II) Il sillogismo dialettico è invece quello che conclude a partire da opinioni generalmente ammesse [*dialektikòs dè sylloghismòs ho ex endóxon sylloghizómenos*]. Vere e prime sono le affermazioni che traggono la loro credibilità non da altre affermazioni, bensì da se stesse (dinanzi ai princìpi delle scienze non si deve cercare ulteriormente il perché; è necessario, invece, che ciascun principio sia degno di fede di per se stesso). Opinioni generalmente ammesse sono invece quelle che appaiono accettabili o a tutti, o alla grande maggioranza, o ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli particolarmente noti e illustri [*éndoxa dè tà dokoûnta pâsin è toîs pleístois è toîs sophoîs, kaì toútois è pâsin è toîs pleístois è toîs málista gnorímois kaì endóxois*].
>
> I, 1; 100 a 21-b 23

[24] Va tenuto presente che nell'opera il termine '*sylloghismós*', pur presentando già una connotazione tecnica, non possiede ancora il significato altamente specifico che Aristotele gli assegna negli *Analitici* (cfr. *supra*, § 2.4.1). Nei *Topici* esso infatti designa, in pratica, la deduzione in generale. Di qui la scelta di alcuni traduttori del trattato di rendere '*sylloghismós*' con termini relativamente generici, quali 'deduzione' (*déduction*: Brunschwig), 'ragionamento' (*reasoning*: Ross) e simili. Noi, invece – nella speranza che il presente chiarimento basti per evitare equivoci –, ci atterremo all'uso tradizionale, e tradurremo quindi sempre la parola in questione con 'sillogismo'.

Le premesse del sillogismo dialettico sono dunque tali da essere accolte da tutti o, almeno, da un gruppo sufficientemente ampio e/o qualificato. Non si tratta, quindi, di opinioni vaghe e generiche, bensì di convinzioni dotate di un grado elevato di autorevolezza e plausibilità. Scrive in proposito Otfried Höffe:

> Di preferenza, si traduce *éndoxa* con "proposizioni probabili". In realtà, gli *éndoxa* non hanno nulla a che fare con la probabilità obiettiva (statistica) [*probabilitas*], né con la probabilità *a priori* dei dadi, né con quella empirica, ossia con la frequenza relativa di un evento. Con tale espressione non s'intende neanche una certezza limitata al soggetto [*verisimilitudo*], e neppure, infine, la circostanza di carattere gnoseologico che per molte asserzioni valgono delle ragioni soltanto plausibili e non delle ragioni sufficienti. L'espressione, in effetti, non indica un depotenziamento, ma ha al contrario un valore rafforzativo. Si tratta di asserzioni che sono corrette, conformemente a tutto ciò che è a conoscenza della cerchia dei destinatari: la moltitudine oppure gli esperti.[25]

Il sillogismo dialettico si distingue poi da quello eristico perché è ricavato in modo corretto da premesse che sono realmente degne di fede, laddove il sillogismo eristico viene tratto da premesse che sono tali solo in apparenza, oppure ne viene ricavato in modo non corretto.

2.6.2 Usi della dialettica

La dialettica, prosegue lo Stagirita (*cap. 2*), ancorché non possieda il valore che è proprio della scienza, non è affatto priva di utilità. Il suo studio serve innanzi tutto (a) per esercitarsi [*pròs gymnasían*], ossia per impadronirsi del metodo del ragionamento, e (b) per le conversazioni [*pròs tàs enteúxeis*], cioè per intendere meglio l'interlocutore ed eventualmente correggerlo, come accade quando si dialoga partendo dalle convinzioni altrui e non dalle proprie. Inoltre – spiega Aristotele – il sillogismo dialettico è utile alle scienze di tipo filosofico [*pròs tàs katà philosophían epistémas*]: in primo luogo, (c) perché per suo mezzo è possibile saggiare i pro e i contro in una determinata questione e distinguere meglio il vero dal falso (nelle sue opere lo Stagirita ha ampiamente praticato quest'uso della dialettica), e poi (d) in funzione dell'accertamento dei princìpi. Poiché infatti i princìpi primi delle scienze non possono essere dimostrati, è possibile accostarsi a essi nel modo migliore partendo da

[25] O. Höffe, *Aristoteles*, cit., pp. 57-58.

un esame delle opinioni generalmente ammesse, quale è fornito, per l'appunto, dalla dialettica. A tale proposito, il filosofo precisa che il trattato è utile

> (...) anche in rapporto ai primi elementi relativi a ciascuna scienza [*pròs tà prôta tôn perì hekásten epistémen*]. Infatti, se si parte dai princìpi propri della scienza in esame è impossibile dire alcunché su di essi, dal momento che i princìpi sono ciò che è primo. È allora necessario parlare di essi mediante le opinioni generalmente ammesse riguardanti ciascun oggetto [*dià dè tôn perì hékasta endóxon anánke perì autôn dieltheîn*]. Questa attività è propria [*ídion*] della dialettica, o in ogni caso è quella che più le si addice [*málista oikeîon*]: la dialettica, infatti, essendo atta all'indagine, accede ai princìpi di tutte le ricerche [*pròs tàs hapasôn tôn methódon archàs hodòn échei*].
>
> I, 1; 101 a 36-101 b 4

Il sillogismo dialettico costituisce dunque uno strumento essenziale per la filosofia, in quanto è impiegato (o dovrebbe esserlo) come metodo per la scoperta dei princìpi, mentre il sillogismo scientifico va utilizzato per presentare in modo formalmente corretto le verità acquisite per tale via. Così, per ricorrere a nozioni dell'epistemologia contemporanea, potremmo dire che se il sillogismo dialettico svolge un ruolo determinante nel "contesto della scoperta", quello scientifico ha invece la sua collocazione appropriata nel "contesto della giustificazione" Tra i due tipi di sillogismo vi sono ulteriori differenze: mentre il primo viene utilizzato nel quadro di una ricerca dialogica (in quanto richiede la presenza di due interlocutori: uno che interroga e l'altro che risponde), il secondo prescinde da qualsivoglia interlocutore reale e fa riferimento a una sorta di "uditorio universale", ovvero alla ragione intesa nella sua universalità.

Va peraltro osservato che nei *Topici* la dialettica viene esaminata principalmente nella prospettiva dei suoi usi (a) e (b); Aristotele non si dà gran cura di mostrare in qual modo essa possa essere d'aiuto nello studio delle scienze. Inoltre, l'affermazione secondo cui ci si accosta ai princìpi primi delle scienze mediante la dialettica non viene mai messa in relazione con la tesi (cfr. *An. post.* II, 19) che a essi ci si avvicina con l'induzione (quest'ultima, comunque, è presentata dallo Stagirita come uno dei modi di argomentare propri della dialettica: cfr. *Top.* I, 12). Merita ricordare, in ogni caso, come un esempio ammirevole di uso della dialettica per la determinazione dei princìpi primi sia costituito dall'argomentazione che Aristotele svolge nel libro IV [Γ] della *Metafísica* per fondare il principio di non-contraddizione (cfr. *infra*, cap. 5, § 5.5.5).

2.6.3 I predicabili: definizione, proprio, genere e accidente

Una volta forniti tali chiarimenti preliminari, lo Stagirita prende in esame (*capp. 4-6*) le diverse relazioni fra soggetto e predicato che possono essere enunciate o nelle premesse dalle quali procedono le argomentazioni o nei problemi proposti alla discussione. Al riguardo, precisa che il predicato di qualsiasi proposizione o (I) è convertibile con il soggetto, oppure (II) non lo è. Se è convertibile, o (I*a*) esprime l'essenza del soggetto, nel qual caso ne costituisce la definizione [*hóros* / lat.: *definitio*], o (I*b*) non la esprime, ed è allora un «proprio» [*idion* / lat.: *proprium*], cioè appartiene esclusivamente al soggetto, senza però figurare nella sua essenza (nell'uomo, per esempio, l'attitudine a imparare la grammatica). Qualora invece non sia convertibile, il predicato o (II*a*) è un elemento della definizione, nel qual caso rappresenta il genere [*ghénos* / lat.: *genus*] cui il soggetto appartiene (per esempio, "animale" per l'uomo), o (II*b*) non è un elemento della definizione, e costituisce allora un accidente [*symbebekós* / lat.: *accidens*] che possiamo trovare nel soggetto oppure no (nell'uomo, per esempio, l'esser bianco). È questa, dunque, la classificazione aristotelica dei predicabili – suddivisi in «definizione», «proprio», «genere» e «accidente» –; in séguito, essa verrà alterata dal filosofo neoplatonico Porfirio il quale nella sua *Eisagoghé* (*Isagoge*) introdurrà la «specie» come un quinto predicabile (laddove nell'esposizione dello Stagirita la specie rappresenta il soggetto).

Ogni premessa e qualsivoglia problema concernono l'uno o l'altro dei predicabili. In altri termini, i problemi che si possono porre sono del tipo: «"animale, dotato di piedi, bipede" è la definizione di uomo oppure no?», «"animale" è il genere di uomo oppure no?». Dello stesso tipo sono le domande che in una discussione dialettica chi interroga può fare all'avversario, per poi adottare le sue risposte come premesse.

Accanto ai problemi e alle premesse che vertono direttamente sui predicabili, ve ne sono altri il cui riferimento a questi ultimi è meno stretto. Fra essi troviamo le questioni relative all'identità numerica di due cose: si tratta d'interrogativi che hanno un'importanza considerevole in rapporto alla definizione, in quanto, mentre l'identità numerica non comporta che una determinata cosa possa essere utilizzata per definirne un'altra, la differenza numerica rende chiaro, per contro, che *non* può esserlo. In tal modo, i predicabili definiscono le coordinate fondamentali dell'intera trattazione dei problemi, nonché dei luoghi comuni di cui è possibile far uso per discuterli. È così tracciato il piano com-

plessivo dei *Topici* (i libri II e III discuteranno i problemi dell'accidente, il IV quelli del genere, il V quelli del proprio, e i libri VI e VII, capp. 1-2, quelli della definizione).

2.6.4 Premessa, problema, tesi

Aristotele procede (*capp. 10-11*) a distinguere la premessa [*prótasis*] dal problema [*próblema*] e dalla tesi [*thésis*]. (I) Una premessa dialettica è «una domanda [per la precisione, una risposta] che è conforme all'opinione di tutti, o della maggioranza, o dei sapienti [*erótesis éndoxos è pâsin è toîs pleístois è toîs sophoîs*]» (104 a 8-9).

Non ogni domanda che si può porre appropriatamente all'avversario in vista della discussione può essere formulata in modo altrettanto appropriato come problema. (II) Un problema, infatti, dev'essere una domanda che presenta un interesse pratico oppure teorico, e in relazione alla quale non esiste alcuna opinione consolidata, oppure si registra una divergenza di vedute fra i molti e i sapienti, o fra i molti, o fra i sapienti.

Al tempo stesso, non ogni problema è una tesi. (III) Quest'ultima è «un'opinione paradossale di qualche celebre filosofo» [*hypólepsis parádoxos tôn gnorímon tinòs katà philosophían*] (104 b 19-20) – è il caso dell'affermazione eraclitea secondo cui tutto si muove –, oppure una posizione che, pur non essendo sostenuta da alcuno, potrebbe essere difesa da un'argomentazione. D'altro canto, non tutti i problemi né tutte le tesi sono meritevoli di discussione; lo sono esclusivamente quelli che vengono formulati da chi intenda discutere sul serio, e non solo criticare o dire sciocchezze. Così, osserva lo Stagirita, non è il caso di discutere se si debbano onorare gli dèi e amare i propri genitori, oppure se la neve sia bianca.

2.6.5 I «luoghi»

La dialettica aristotelica è dunque ben diversa da quella platonica, che si configurava come la scienza suprema delle Idee e dei loro rapporti, e presenta per contro significativi punti di tangenza con alcune tecniche argomentative utilizzate dai sofisti e dai retori. I *Topici*, in effetti, sconfinano spesso nella retorica. È significativo, al riguardo, già il titolo dell'opera, che fa riferimento ai quadri ideali in cui gli argomenti rientrano e dai quali, pertanto, li si può anche attingere. I *tópoi* sono infatti, metaforicamente, i «luoghi», intesi quali «*sedes et quasi domicilia argumentorum*», come dirà Cicerone (*De or.* II, 39, 162). Un *tópos* costituisce in

tal modo una sorta di "ricetta" che consente di stabilire una o più premesse e, soprattutto, di confutare quelle dell'avversario. Un esempio dei «luoghi del genere» è il seguente: due nozioni che l'avversario propone come se fossero un genere e una specie che gli appartiene sono invece, in realtà, una sostanza e un accidente; ora, il riconoscere tale «luogo» nell'argomentazione avversaria permette di confutarla.

Nei libri rimanenti dell'opera, Aristotele svolge per l'appunto una laboriosa e a tratti noiosa (E. Kapp) disamina di tali casellari dai quali il ragionamento dialettico deve attingere i propri argomenti. A giudizio di W.D. Ross, l'obiettivo che lo Stagirita si è prefisso nel trattato – quello di mettere gli ascoltatori e i lettori in grado di discutere i problemi nel modo più sensato possibile, pur senza disporre di una competenza specifica – è diventato obsoleto per opera dello stesso Aristotele, nel momento in cui questi ha eretto l'edificio della scienza deduttiva. I *Topici*, in effetti, possono essere considerati una sorta di "ponte" tra l'eredità socratico-platonica (ma anche sofistica) e la nuova stagione scientifica che lo Stagirita medesimo inaugura, e di cui fornisce l'elaborazione teorica negli *Analitici*. Al tempo stesso, essi definiscono un piano di connessione tra il sapere necessario e quello opinativo. Proprio per tale ragione, tuttavia, non li si può considerare superati. Negli ultimi decenni, infatti, con il destarsi di un nuovo interesse per le forme di razionalità diverse da quella apodittica – e di essa più flessibili – e, soprattutto, con la fioritura sia della "Filosofia pratica", sia della "Nuova Retorica" di Chaïm Perelman, il trattato, a lungo scarsamente apprezzato, è divenuto oggetto di un'attenzione assai viva e, in parallelo, di letture notevolmente "simpatetiche" (cfr. *infra*, cap. 9, § 9.5.2).

2.7 Le *Confutazioni sofistiche*

Le ***Confutazioni sofistiche**** – o *Elenchi sofistici* – sono un'appendice dei *Topici*, dei quali in alcuni manoscritti vengono presentate come il nono libro. Già nel titolo l'immagine del sofista riceve una caratterizzazione decisamente negativa, conformemente a uno stereotipo che dominerà fino all'Ottocento. Il sofista viene infatti raffigurato come il rappresentante per eccellenza di uno spirito capzioso e privo di scrupoli: egli mira, da un lato, a sopraffare l'avversario mediante l'apparente confutazione delle sue affermazioni, e dall'altro a "dimostrare" le proprie tesi con l'ausilio di argomenti fallaci.

Già Platone aveva mostrato nell'*Eutidemo*, avvalendosi di un brillante gioco dialettico, di quali inconsistenti argomentazioni taluni sofisti non esitassero a far uso. A loro volta, le *Confutazioni sofistiche* si configurano come uno studio e uno "smascheramento" dei sofismi in generale. All'inizio, infatti (*cap. 1*), lo Stagirita spiega:

> È cómpito di chi conosce qualche soggetto da un lato astenersi dall'impiegare degli argomenti fallaci in relazione a ciò che sa, e dall'altro riuscire a smascherare chi invece ne faccia uso [*tòn… pseudómenon emphanízein*]. Tale duplice cómpito consiste così nell'essere capace di rendere ragione [*en tô dýnasthai doûnai lógon*] come pure nel farsela dare [*en tô labeîn*].
>
> 165 a 25-28

Dopo aver distinto (*cap. 2*) gli argomenti utilizzati nelle discussioni in (1) didattici [*didaskalikoí*], (2) dialettici [*dialektikoí*], (3) peirastici o "ten-

---

* *Confutazioni sofistiche* (o *Elenchi sofistici*)
Perì tôn sophistikôn elénchon (lat.: *Sophistici elenchi*)

- 1ª ed. Colonia s.d. (1488 ca., lat.; in *Copulata novae logicae*); Venezia 1495 (gr.; nel vol. I dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 164 a 20 - 184 b 8.
- ed. bilingue: Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, a c. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1993 (1995²).
- ed. it. in Aristotele, *Organon*, a c. di M. Zanatta, vol. II, UTET, Torino 1996.

tativi" [*peirastikoí*] e (4) eristici [*eristikoí*], Aristotele esamina i cavilli utilizzati dai sofisti, onde porre in luce il falso sapere di costoro.

Per farsi dare ragione è necessario smascherare due specie di false confutazioni (*élenchos* significa appunto confutazione): (a) alcuni sofismi dipendono dall'uso del linguaggio [*parà tèn léxin*]: sono quelli che in séguito verranno detti *fallaciae dictionis*; (b) altri, invece, non ne dipendono [*éxo tês léxeos*]: questi saranno chiamati *fallaciae externae dictionum.*

2.7.1 Le "fallaciae dictionis"

a) I sofismi che dipendono dall'uso del linguaggio (*cap. 4*) sono di sei tipi:

a_1 l'«equivoco», ossia l'ambiguità in una singola parola (omonimia);
a_2 l'«anfibolia», cioè l'ambiguità nella struttura di una proposizione;
a_3 la «composizione», determinata dall'erronea combinazione delle parole: per esempio, dal fatto che un uomo è capace di passeggiare, mentre sta seduto, non segue che sia capace di passeggiare mentre sta seduto (ossia contemporaneamente al suo stare seduto);
a_4 la «divisione», derivante dall'erronea separazione delle parole: per esempio, cinque è due e tre, ma ciò non significa che cinque sia due e sia tre;
a_5 l'«accento», cioè l'interpretazione sbagliata di un discorso scritto, a causa dell'errata accentazione di un termine (per esempio, con l'accento circonflesso invece che con quello acuto);
a_6 la «figura», vale a dire l'erronea inferenza dalla forma grammaticale: per esempio, il ritenere che 'giacere' designi un'azione perché ha la medesima flessione dei verbi 'tagliare' e 'costruire'.

2.7.2 Le "fallaciae externae dictionum"

b) Più interessanti i tranelli *extra dictionem*, ossia gli errori logici veri e propri. Questi, precisa Aristotele (*cap. 5*), sono di sette tipi fondamentali:

(b_1) Il primo dipende dall'accidente [*parà tò symbebekós*]; (b_2) il secondo dal fatto che qualcosa venga detto assolutamente o non assolutamente, e in questo caso con una qualificazione concernente il modo, il luogo, il tempo o la relazione [*haplôs è mè haplôs allà pè è poù è potè è prós ti léghesthai*]; (b_3) il terzo deriva dall'ignoranza a proposito della confuta-

zione [*parà tèn toû elénchou ágnoian*]; (b_4) il quarto dal conseguente [*parà tò hepómenon*]; (b_5) il quinto dall'assumere ciò che all'inizio si è stabilito di provare [*parà tò en archê lambánein*]; (b_6) il sesto dal porre come causa ciò che non lo è [*mè aítion hos aítion tithénai*]; (b_7) il settimo dal ridurre più domande a una sola [*tà pleío erotémata hèn poieîn*].

166 b 22-27

Nel passo, lo Stagirita ha menzionato le fallacie seguenti.

b_1 L'«accidente», vale a dire la supposizione che tutto ciò che è vero di qualcosa valga pure per ciascuno dei suoi accidenti, o viceversa. Per esempio, se Corisco è diverso da Socrate e Socrate è un uomo, non ne segue che Corisco sia qualcosa di diverso da un uomo.

b_2 La seconda fallacia è quella che verrà detta «*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*»: per esempio, il fatto che ciò che non è sia opinato non significa che esso sia. E ancora, se una cosa ha, in sue parti differenti, delle proprietà opposte, non è legittimo predicare di essa in assoluto le due proprietà.

b_3 È la «petizione di principio» (*petitio principii*), la quale può manifestarsi in due forme: (I) o si dimostra una proposizione presupponendola, oppure (II) la si dimostra partendo da premesse che dovrebbero essere dimostrate per suo mezzo, come quando in geometria si costruiscono delle parallele avvalendosi di un metodo che presuppone la costruzione di parallele (i diversi tipi di petizione di principio sono illustrati da Aristotele in *An. pr.* II, 16 e in *Top.* VIII, 13).

b_4 Il «conseguente», ossia la conversione semplice di una proposizione che invece non l'ammette. Rientrano in questa categoria delle inferenze erronee tratte dalla percezione (per esempio, lo scambiare per miele una sostanza di colore giallo che in realtà è fiele, a motivo del fatto che il miele è giallo), nonché l'uso sbagliato della prova mediante segni.

b_5 Si tratta di quella che verrà chiamata «*ignoratio elenchi*»: consiste nel non accorgersi di ciò che la confutazione comporta. Così, spiega Aristotele, l'attributo di cui si dimostra che non appartiene al soggetto dev'essere lo stesso che era stato detto appartenergli, non un diverso attributo chiamato con lo stesso nome; inoltre, si deve provare che tale attributo non appartiene al soggetto precisamente sotto lo stesso rispetto e nel medesimo rapporto, modo e tempo in cui era stato asserito che gli apparteneva; infine, la confutazione deve seguire in

modo necessario dalle premesse date. Un esempio: non è legittimo provare che due è doppio e non doppio mediante l'osservazione che è il doppio di uno, ma non di tre.

b_6 In questa fallacia, detta in séguito «*non causa pro causa*», la manifesta falsità di una conclusione viene addotta per confutare una proposizione che in realtà non costituisce una delle premesse dalle quali tale conclusione deriva. Un sofisma di questo tipo è il seguente: «Se l'anima e la vita sono la medesima cosa, allora, poiché la generazione è il contrario della corruzione, il contrario di una particolare corruzione sarà una particolare generazione; ma la morte è una corruzione ed è contraria alla vita; quindi la vita è una generazione. Ciò però è impossibile; per cui l'anima e la vita non sono identiche». Qui, la proposizione che si è tentato di confutare non era in realtà utilizzata come premessa, per cui non è stata confutata dalla conclusione fallace.

b_7 Nell'ultimo tipo di sofisma si ha a che fare con una domanda che in realtà ne comprende diverse; per esempio: «Tutte queste cose sono buone o non buone?», quando alcune sono buone e altre no.

Come ha rilevato W.D. Ross, la classificazione proposta da Aristotele non è perfetta. Lo Stagirita medesimo osserva che alcuni argomenti fallaci possono essere classificati sotto più di uno dei suoi tipi di sofismi (cfr. 167 a 35 e 182 b 10) e che, d'altro canto, tutti questi possono essere trattati come differenti varietà di *ignoratio elenchi*. Inoltre, alcuni sofismi illustrati nell'opera si presentano come semplici giochi di parole, oppure risultano estremamente artificiosi. Tuttavia, Aristotele è riuscito a individuare con straordinario acume i paralogismi più pericolosi («equivoco», «accidente», «*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*», «*ignoratio elenchi*», «*petitio principii*», «conseguente», «*non causa pro causa*»), ossia quelli dai quali rischiano di essere portati fuori strada gli stessi oratori, quando non prestino grande attenzione (cfr. 167 b 35). Segnalando non poche delle insidie più sottili alle quali è esposto il ragionamento e illustrando, in parallelo, (*capp. 16-33*) il modo per evitarle, lo Stagirita ha fornito un ulteriore contributo di grande rilievo alla formulazione di norme atte a garantire la correttezza del pensiero e del discorso.

Il trattato – che costituisce, fra l'altro, «una delle più divertenti opere di quell'Aristotele che si ritiene solitamente così arido»[26] – si conclude

[26] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 105

con un capitolo (*cap. 34*) nel quale lo Stagirita esprime un giudizio complessivo non soltanto sulle *Confutazioni sofistiche*, ma anche sui *Topici*. Nel suo studio della dialettica, spiega, egli è dovuto partire da zero (cfr. 183 b 16-184 b 3): in precedenza, infatti, sull'argomento non c'era assolutamente nulla [*oudèn pantelôs hypêrchen*]. Pertanto, come osserva non senza orgoglio, la sua opera rappresenta la prima trattazione sistematica dei sillogismi dialettici.

3. La filosofia della natura

Come si è detto (cfr. *supra*, cap. 2, § 2.1.1), Aristotele classifica le scienze in tre gruppi principali: (I) scienze pratiche, che puntano alla conoscenza come guida della condotta; (II) scienze poietiche (o produttive), alle quali la conoscenza serve per produrre qualcosa di utile o di bello e (III) scienze teoretiche, che invece mirano alla conoscenza per puro amore del sapere. Queste ultime si dividono a loro volta in: (a) matematica, (b) fisica e (c) filosofia prima o teologia (metafisica). (a) La matematica studia degli enti immutabili ma privi di esistenza separata: sono gli enti aritmetici e geometrici. (b) La fisica, dal canto suo, prende in esame delle realtà dotate di esistenza separata ma soggette al divenire: si tratta dei corpi naturali, che hanno un principio interno di movimento e di quiete. (c) La filosofia prima, infine, studia realtà dotate di esistenza separata e non soggette al divenire: sono, queste, sostanze immateriali (la materia, infatti, implica sempre potenzialità), la più importante delle quali è Dio, concepito come Primo Motore immobile (cfr. *Metaph.* VI [E]; 1025 b 18-1026 a 19).

Della fisica, intesa nei termini precisati, trattano numerose opere del *Corpus Aristotelicum*. Queste sono concepite dallo Stagirita come tali da formare un'unità. Lo rende manifesto l'inizio dei *Meteorologici* (338 a 20-339 a 9), ove il filosofo dichiara di aver già indagato: (A) le cause prime della natura e il movimento naturale in generale [*perì... tôn próton aitíon tês phýseos kaì perì páses kinéseos physikês*] (questi temi sono svolti nella *Fisica*); (B) i movimenti ordinati degli astri in cielo [*perì tôn katà tèn áno phorán diakekosmeménon ástron*] (*Il cielo*, libri I-II); (C) il numero e la natura degli elementi corporei, nonché le loro trasformazioni reciproche [*perì tôn stoicheíon tôn somatikôn, pósa te kaì poîa, kaì tês eis állela metabolês*] (*Il cielo*, libri III-IV); (D) la generazione e la corruzione in generale [*perì ghenéseos kaì phthorâs tês koinês*] (*La generazione e la corruzione*). Ora, invece, egli intende considerare (E) i fenomeni meteorologici, i quali si verificano – in conformità a una natura meno ordinata di quella del primo elemento – nella regione più vicina al movimento delle stelle [*hósa symbaínei katà phýsin mén, ataktotéran*

méntoi tês toû prótou stoicheíou tôn somáton, perì tòn gheitniônta málista tópon tê phorâ tê tôn ástron]: è precisamente questo l'argomento dei *Meteorologici*. Tratterà poi (F) degli animali e delle piante, sia in generale, sia secondo le loro specie [*perì zóon kaì phytôn, kathólou te kaì chorís*] (al tema saranno dedicate le opere biologiche). Come si constata, i vari argomenti si dispongono in un ordine preciso, che procede dal generale al particolare (cfr. *Phys.* 184 a 23, 200 b 24). Nel presente capitolo, analizzeremo le opere aristoteliche che trattano i punti da (A) a (E), ossia la *Fisica*, *Il cielo*, *La generazione e la corruzione* e i *Meteorologici*; nel prossimo, prenderemo invece in esame i trattati di biologia e psicologia, in cui lo Stagirita svolge il punto (F).

3.1 La *Fisica*

La *Fisica*,* composta di otto libri, è il risultato della fusione di trattati originariamente distinti. Innanzi tutto, (α) vi è il complesso dei libri I-VI, che per contenuto «sono fra loro strettamente collegati: niente si oppone all'ipotesi che essi siano stati scritti nell'ordine in cui oggi si succedono».[1] In questo blocco si possono poi distinguere due sezioni: (a) la prima costituita dal libro I, in cui vengono illustrati i princìpi in base ai quali è possibile comprendere la generazione degli enti naturali, e dal libro II, che tratta dei fattori presenti in ogni processo naturale; (b) la se-

* *Fisica*
Physikè akróasis (lat.: *Physica*)

- 1ª ed. Lovanio 1475 (lat.); Venezia 1497 (gr.; nel vol. II dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 184 a 10 - 267 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Fisica*, a c. di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.
- edd. it.: Aristotele, *Fisica*, a c. di M. Zanatta, UTET, Torino 1999; in Aristotele, *Opere*, vol. III, a c. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1973 (2001⁶); ed. parziale in Aristotele, *Fisica. Libri I e II*, a c. di F.F. Repellini, Bruno Mondadori, Milano 1996.

[1] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 335.

conda composta dei libri III-VI, dedicati all'analisi del movimento. Viene poi (β) il libro VII, che ha carattere frammentario ed è parzialmente conservato in due versioni, a e b (quest'ultima da considerare, anche per ragioni linguistiche, come il risultato di un rimaneggiamento effettuato da un discepolo). Troviamo infine (γ) il libro VIII. Quest'ultimo libro, che d'altronde non si presenta in termini del tutto unitari, «funge in certo modo da ponte tra la *Fisica* e la *Metafisica*, dal momento che il tema che esamina si colloca in parte nell'àmbito del movimento e del cambiamento, e in parte in quello di una dottrina dei princìpi collocati al di là del mondo del divenire».[2] In effetti, la connessione tra questo libro e il libro XII [Λ] della *Metafisica* risulta quanto mai stretta.

La *Fisica* tratta del corpo naturale in generale. L'opera cioè studia, pur se non in modo sistematico, quel che vi è di comune fra tutti i corpi che hanno in se stessi un principio di movimento e di quiete: si tratta non soltanto dei corpi viventi, ma anche dei loro componenti inorganici e degli elementi, perché anche questi presentano una tendenza intrinseca al movimento. Beninteso, la *Fisica* aristotelica non può essere considerata un trattato di fisica nell'accezione moderna del termine.

> Secondo la concezione moderna, il compito della fisica teorica consiste nel ricavare dal materiale dell'esperienza delle connessioni dal significato più ampio possibile. Anche per Aristotele questo era il compito della fisica. La differenza fra la moderna fisica teorica e la sua è che per lui erano molto più ristretti i dati dell'esperienza, che gli era ancora totalmente sconosciuta la fisica sperimentale, e che egli non dava una formulazione matematica alle sue proposizioni.[3]

Ma c'è anche una differenza più profonda. Come ha osservato G. Reale, «paragonata alla fisica moderna, quella di Aristotele risulta, più che una "scienza", una "ontologia" o "metafisica" del sensibile. Ci troviamo, insomma, di fronte a una *considerazione squisitamente filosofica della natura*».[4]

---

[2] H. Flashar, in *Die Philosophie der Antike*, vol. III, cit., p. 263.

[3] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 342.

[4] G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, cit., p. 73 (corsivo dell'autore).

3.1.1 Libro I - I princìpi del divenire naturale

In questo libro, lo Stagirita si propone d'indagare «i princìpi degli accadimenti naturali relativi alla generazione» [*hai archaì tôn perì ghénesin physikôn*] (I, 7; 191 a 3), vale a dire i princìpi in base ai quali si può comprendere la generazione delle realtà naturali. L'opera intende dunque trattare (*cap. 1*) la «scienza della natura» [*perì phýseos epistéme*]. All'inizio, peraltro, Aristotele non chiarisce che cosa intende per "natura" [*phýsis*] (ne parlerà nel libro II): è chiaro che a tale riguardo egli si richiama implicitamente sia alle opere dei filosofi naturalisti (i "fisici"), sia a una sorta di "precomprensione" (Wolfgang Wieland), grazie alla quale il pubblico può capire che il suo proposito è studiare tanto la materia che costituisce i corpi quanto la natura e le cause dei mutamenti che in questi si verificano.

Fin dal principio, lo Stagirita sottolinea l'importanza della scoperta delle *cause*. I dati dell'esperienza rappresentano una massa confusa che è necessario analizzare fino al punto in cui si attingono i princìpi [*archaí*], le cause [*aítia*] o gli elementi [*stoicheía*], i quali sono chiari per natura, ma oscuri per noi. Tale, infatti, è l'itinerario metodologicamente corretto. Com'egli afferma:

> È naturale che si proceda da ciò che è più noto e chiaro per noi verso ciò che è più noto e chiaro per natura, perché quel che è noto per noi e quello che lo è in assoluto non sono identici [*péphyke dè ek tôn gnorimotéron hemîn he hodòs kaì saphestéron epì tà saphéstera tê phýsei kaì gnorimótera· ou gàr tautà hemîn te gnórima kaì haplôs*].
>
> I, 1; 184 a 16-18

La distinzione aristotelica fra ciò che è più noto per noi e ciò che lo è in sé (o in assoluto) non va identificata, tuttavia, con quella tra sfera soggettiva e sfera oggettiva. In effetti, questa seconda distinzione è stata foggiata in epoca successiva, sicché «ha poco senso applicar[la] al pensiero aristotelico in prima persona».[5]

---

[5] W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, trad. it. *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici dei princìpi in Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 89-90.

Lo Stagirita ricorda poi (*cap. 2-3*) come vi sia una dottrina la quale giunge di fatto ad annientare la filosofia naturale: è la concezione eleatica dell'essere uno e immobile. In realtà, anche nella scienza della natura, così come in ogni altra scienza (cfr. *An. post.* 1, 9; 76 a 16), l'esistenza dei princìpi non va dimostrata, ma semplicemente posta. Di conseguenza, si deve assumere come attestato dall'esperienza che il cambiamento esiste, e farne il punto di partenza dell'indagine: in altri termini, il divenire rappresenta un dato originario che non è possibile mettere in dubbio, sicché non c'è neppure bisogno di polemizzare con l'eleatismo. Al tempo stesso, Aristotele comprende come un semplice appello all'esperienza non sia sufficiente per sgombrare il campo dalle aporie sollevate dagli eleati. Procede perciò a confutare la loro ontologia, mostrando come questa si basi su false premesse e pervenga a conclusioni erronee.

Sostrato, forma e privazione

Si volge poi (*cap. 4*) ai filosofi naturalisti [*hoi physikoí*]. A suo giudizio, le diverse teorie sui princìpi che costoro hanno formulato rientrano nell'una o nell'altra di due categorie. (I) Alcuni ritengono che esista un unico genere di corpo fondamentale, dal quale tutte le altre cose traggono origine per effetto di un duplice processo di condensazione e di rarefazione. (II) Per altri, invece, vi sono fra le varie realtà delle differenze qualitative essenziali; in ogni caso, la totalità degli enti deriva da un'unica massa originaria nella quale si trovavano tutti i «contrari» [*tanantía*].

Secondo lo Stagirita (*cap. 5*), un elemento accomuna le dottrine dei suoi predecessori – tanto quelle del primo gruppo quanto quelle del secondo –: tutte attribuiscono il ruolo di princìpi primi ai *contrari*. Le condizioni che i princìpi primi devono soddisfare sono infatti le seguenti: (α) essi non devono essere generati né l'uno dall'altro, né da altre cose; (β) è necessario, per contro, che tutte le altre realtà traggano origine da essi. I contrari originari esibiscono proprio questi due requisiti, soddisfacendo in tal modo le condizioni cui devono corrispondere i princìpi. Aristotele fa una precisazione ulteriore: nulla di quel che si genera si genera dalla prima cosa che capita [*oudè ghínetai hotioûn ex hotouoûn*] (188 a 33-34); è necessario, invece, che ciò da cui deriva abbia un carattere determinato. Quest'ultimo può essere individuato astraendo dagli aspetti accidentali. Così, per esempio, il bianco può generarsi dal musico solo perché al non-bianco accade di essere musico; in senso proprio, però, il bianco si genera dal non-bianco, vale a dire da ciò che è nero op-

pure intermedio fra il nero e il bianco. Gli intermedi, dal canto loro, sono costituiti da una mescolanza di contrari, sicché in ultima analisi il cambiamento verso uno stato qualsiasi presuppone il contrario di quello stato. Se ne evince che i princìpi sono almeno due (i contrari).

D'altronde (*cap. 6*), il numero dei princìpi non può essere infinito, come lo Stagirita dimostra avvalendosi degli argomenti seguenti. (a) Se ci fosse un numero infinito di princìpi, la scienza sarebbe impossibile e l'essere risulterebbe inconoscibile; (b) la sostanza è un genere, e un genere ha un unico contrario; (c) dal momento che si può spiegare la realtà richiamandosi a un numero finito di princìpi, è inutile postularne un numero infinito: una spiegazione più semplice ed "economica" è infatti preferibile a una più complessa (è una sorta di preannunzio del «rasoio di Ockham», secondo cui «*pluralitas non est ponenda sine necessitate*» o «*frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*»); (d) alcuni contrari sono derivati, ma i princìpi non possono esserlo, dovendo essere eterni.

Al tempo stesso, osserva Aristotele, è impossibile che i princìpi siano soltanto due. Infatti, (I) i contrari non operano direttamente l'uno sull'altro. Per esempio, la densità non esercita la sua azione sulla radezza, né viceversa; parimenti, l'amore non unisce l'odio, né l'odio separa l'amore: entrambi invece agiscono su una terza cosa. (II) Non sembra esistere nulla la cui sostanza si risolva interamente in uno solo di due contrari; in realtà, questi presuppongono una sostanza alla quale ineriscono. (III) La sostanza, dal canto suo, non è mai contraria alla sostanza. Ora, se si considerano i contrari come gli unici princìpi dai quali trae origine tutto il resto, si fa derivare la sostanza da delle non-sostanze. Ciò, però, è inammissibile, dal momento che non esiste nulla di anteriore alla sostanza. Di conseguenza, è necessario porre accanto ai contrari un terzo principio: il *sostrato* [*hypokeímenon*]. In proposito, lo Stagirita si richiama alle teorie dei primi pensatori, i quali parlavano di un sostrato materiale di tutte le cose. Avverte però che ci si deve guardare dal commettere l'errore, in cui sono invece caduti i filosofi più antichi, d'identificare tale sostrato ultimo con uno dei comuni corpi elementari – la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco – che comprendono nella loro natura dei rapporti di contrarietà (per esempio, il fuoco si dirige verso l'alto, la terra verso il basso).

Lo studio del cambiamento rende dunque chiaro che i princìpi sono *tre*: un unico sostrato e due contrari. L'aggiunta di ulteriori princìpi è del tutto superflua. In effetti, un solo principio passivo è manifestamente sufficiente, ma qualora si ponesse più di una coppia di princìpi contrari,

si dovrebbe ammettere per ogni coppia di contrari un principio passivo separato, sul quale essi eserciterebbero la loro azione. Inoltre, i princìpi della sostanza, la quale costituisce un unico genere, possono essere distinti in ordine di priorità, ma non differire per genere. In conclusione, è indubbio che i princìpi primi non sono né meno di due, né più di tre.

Aristotele prende quindi in esame (*cap. 7*) la generazione. Quando parliamo di generazione, spiega, facciamo riferimento a due processi diversi. Affermiamo, infatti: «l'uomo diventa musico», ma anche: «il non-musico diventa musico». Nel primo caso, la realtà che diviene (ossia l'uomo) permane, laddove nel secondo essa (il non-musico) viene meno. In entrambi i casi, ciò che risulta dal cambiamento comprende due elementi – un *sostrato* e una *forma* –; tuttavia, il cambiamento presuppone anche un terzo elemento, vale a dire la *privazione* [*stéresis*], intesa come «contrario della forma». Prima del cambiamento, il sostrato, pur essendo numericamente uno, comprendeva due elementi concettualmente distinguibili: quello destinato a permanere attraverso il cambiamento e quello che alla fine del processo sarebbe stato sostituito dal suo opposto. Le condizioni del cambiamento sono perciò tre: (α) la materia, (β) la forma e (γ) la privazione.

Il divenire

Lo Stagirita osserva (*cap. 8*) che il problema del divenire è stato motivo di gravi difficoltà per i pensatori precedenti in quanto costoro hanno riconosciuto l'impossibilità che ciò che è si generi da ciò che è, ma hanno in pari tempo negato che ciò che è possa trarre origine da ciò che non è, sicché alcuni (gli eleati) sono giunti addirittura a contestare l'esistenza del divenire. Aristotele risolve l'aporia osservando innanzi tutto (a) che nulla si genera dal non essere inteso in senso assoluto [*haplôs*]. Invero, una cosa si genera dalla propria privazione, la quale è in sé un non essere; tuttavia, si genera da essa solo accidentalmente [*katà symbebekós*]: in altri termini, quel che si genera non potrebbe generarsi dalla privazione assoluta, ma solo dalla privazione in un sostrato. Allo stesso modo, ciò che si genera si genera solo accidentalmente da ciò che è: non da esso in quanto è, bensì in quanto non è quella particolare cosa che si genera. Dunque, è *katà symbebekós*, ossia per accidente, che l'essere può derivare sia dall'essere, sia dal non essere.

(b) Vanno poi distinti due significati fondamentali dell'essere: l'essere come potenza [*dýnamis*] e l'essere come atto [*enérgheia*]. Ora, una cosa proviene da ciò che è quella cosa in potenza ma non in atto (le nozioni

di potenza e di atto vengono approfondite da Aristotele nel libro V, cap. 12 e nel libro IX, capp. 6 ss. della *Metafisica*).

Nelle realtà sensibili, precisa il filosofo, la materia e la forma possono essere distinte concettualmente, ma non sono realmente separabili. In particolare (*cap. 9*), la materia [*hýle*] esiste sempre unita a una forma. Lungi dal ridursi a una semplice mancanza di determinazione, la materia è però per Aristotele «in certo modo sostanza» [*ousían pos*] (192 a 5-6). Essa, infatti, possiede sempre almeno quel minimo di determinatezza che è connesso al suo esistere nella forma dei corpi naturali elementari. Il sostrato, aggiunge lo Stagirita, non si genera né si corrompe. La sua generazione comporterebbe infatti l'esistenza di un sostrato dal quale esso si genererebbe; se, invece, si corrompesse, dovrebbe permanere un qualche altro sostrato.

3.1.2 Libro II - La natura e i suoi princìpi esplicativi

Gli enti per natura

Aristotele distingue innanzi tutto (*cap. 1*) gli enti che esistono per natura [*phýsei*] e quelli che esistono per altre cause [*di'állas aitías*], vale a dire non per natura. Rientrano nella prima categoria (I) gli animali e le loro parti, (II) le piante e (III) i corpi semplici, cioè gli elementi (terra, acqua, aria e fuoco). Ciò che accomuna tutti questi enti è il fatto che hanno in sé stessi [*en heautoîs*], in quanto tali, un principio di movimento e di quiete [*archèn... kinéseos kaì stáseos*] (192 b 13-14). Invece le produzioni artificiali hanno una tendenza a muoversi (per esempio verso l'alto o verso il basso) non in quanto tali, bensì a causa della materia di cui sono costituite. La natura [*phýsis*] è dunque

> (...) principio e causa del movimento e della quiete in ciò in cui si trova a titolo primo per sé e non per accidente [*archês tinòs kaì aitías toû kineîsthai kaì eremeîn en hô hypárchei prótos kath'hautò kaì mè katà symbebekós*].
>
> II, 1; 192 b 21-23

Di conseguenza, la motilità – che comprende tanto il movimento quanto la quiete – è un carattere essenziale degli enti naturali. L'esistenza della natura è attestata dall'esperienza e non richiede dimostrazioni di sorta: cercare di provare che la *phýsis* esiste sarebbe, osserva Aristotele, come mettersi nella condizione di un cieco dalla nascita il quale, non avendo una percezione diretta del colore, dovesse argomentare intorno a esso. Il filosofo rileva poi che due sono le concezioni principali della natura

delle cose: due, cioè, sono i sensi fondamentali in cui il termine 'natura' viene inteso.

(a) Per alcuni, come il sofista Antifonte, è natura la materia, vale a dire il sostrato immediato di ogni cosa; costoro pertanto identificano la *phýsis* con «il costituente primo di ciascuna cosa, che in se stesso è privo di forma» [*tò prôton enypárchon hekásto, arrýthmiston kath'heautó*] (193 a 11-12). Così, si parla del legno come della "natura" del letto, in quanto rappresenta per questo la materia priva della forma, nonché relativamente permanente. Tuttavia, il legno può costituire a sua volta un carattere transitorio, al quale sottostà qualcosa di più fondamentale, per esempio la terra, che sarà allora la "natura" del legno. È in tale prospettiva che il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra sono stati considerati la natura delle cose, la materia eterna di cui tutte le altre realtà rappresentano soltanto delle modificazioni temporanee.

(b) Altri pensatori, per contro, identificano la natura con la forma [*morphé*], quale viene espressa dalla definizione: a giudizio di costoro, perciò, la natura di una realtà coincide con il carattere che questa possiede quando si è totalmente sviluppata. Per lo Stagirita, questo secondo modo d'intendere la natura è più corretto del primo, giacché un ente è quello che è, ossia possiede la propria natura in modo più pieno, quando esiste in atto, avendo realizzato la propria forma, piuttosto che quando esiste in potenza, vale a dire quando di esso c'è solo la materia.

La fisica e il suo oggetto

Il filosofo passa quindi (*cap. 2*) a spiegare quale sia il carattere peculiare della fisica. In funzione di questo obiettivo, egli da un lato (I) intende differenziare l'oggetto di tale scienza da quello della matematica, dall'altro (II) si propone di chiarire se la fisica studi la natura come materia oppure come forma.

(I) In relazione al primo punto, Aristotele spiega come gli oggetti delle due scienze siano in un certo senso i medesimi. In effetti, i corpi studiati dalla fisica contengono dei piani, dei solidi, delle linee e dei punti, e questi costituiscono gli oggetti della matematica. Il matematico, tuttavia, non li studia come limiti di un corpo fisico: gli oggetti della matematica, dunque, ancorché non siano realmente separabili dal corpo soggetto al movimento, vengono considerati facendo astrazione dal movimento stesso.

Lo Stagirita osserva che in matematica un procedimento siffatto è pienamente legittimo e non comporta alcun errore. Con la sua dottrina

delle Idee, invece, Platone ha commesso lo sbaglio di fare astrazione dalla materia nello studio di enti la cui natura medesima – diversamente da quel che accade con gli oggetti matematici – comporta la materia. Mentre infatti il pari e il dispari, il retto e il curvo, il numero, la linea e la figura possono essere indagati (come fa appunto il matematico) astraendo dalla loro connessione con il movimento, e dunque con la materia, ciò non è possibile nel caso della carne, delle ossa o dell'uomo. Aristotele chiarisce che il rapporto tra questi enti e gli oggetti della matematica è analogo a quello che intercorre tra i termini 'camuso' e 'curvo'. Infatti, 'camuso' designa necessariamente una determinata proprietà (la concavità) di una specifica realtà fisica (un naso), laddove il termine 'curvo' può essere definito e dar luogo a proposizioni senza che sia necessario il riferimento a una realtà fisica particolare. Dunque, il matematico astrae da ogni elemento sensibile e conserva esclusivamente la quantità e il continuo, nonché gli attributi con essi correlati (per la precisione, l'aritmetica tratta della quantità discreta o inestesa, la geometria di quella continua o estesa: cfr. *Cat.* 4 b 20 ss.. e *Metaph.* 1220 a 7-14). Invece il fisico deve fornire per ogni specie che studia una definizione contenente una precisazione relativa alla *materia* che è propria di quella specie.

Materia e forma

In relazione al punto (II), poi, lo Stagirita chiarisce che il fisico ha il cómpito di studiare la natura in entrambi i sensi indicati, vale a dire sia come materia, sia come forma. Per la verità – rileva – se ci si basasse soltanto sul modo di procedere dei pensatori precedenti, si potrebbe giungere alla conclusione che la fisica deve limitarsi allo studio della materia.

Tuttavia, (a) l'arte [*téchne*], la quale altro non è se non l'imitazione della natura, richiede tanto la conoscenza della forma quanto, entro determinati limiti, quella della materia: al medico, per esempio, è necessario conoscere sia la natura della salute, sia quella degli umori corporei (la bile e il flegma) in cui la salute stessa dev'essere realizzata.

Inoltre, (b) la stessa scienza deve studiare tanto il fine quanto i mezzi. E se la natura in quanto forma è il fine cui tende lo sviluppo di una cosa, la natura in quanto materia è il mezzo con il quale essa raggiunge tale fine. Di conseguenza, la fisica deve studiare tanto la forma quanto la materia (quest'ultima nella misura in cui è necessaria per la realizzazione della forma).

Infine, un ultimo argomento: (c) la materia è qualcosa di relativo, dal momento che forme diverse richiedono materie differenti per potersi at-

tuare, e poiché la conoscenza di un relativo implica quella del suo correlativo, la fisica dovrà studiare sia la materia, sia la forma.

La scienza della natura considera soltanto le forme che, quantunque separabili nel pensiero, nella realtà sono unite alla materia. Esistono anche delle forme realmente separate: queste costituiscono però l'oggetto non della fisica, bensì della filosofia prima (metafisica) che, per l'appunto, è lo studio delle forme pure esistenti separatamente dalla materia. In tal modo, la fisica viene distinta dalla filosofia prima o metafisica. Al tempo stesso, come si è visto, lo Stagirita la differenzia da un'indagine focalizzata in termini esclusivi sulla materia, vale a dire (W.D. Ross) da uno studio che, per esempio, pretendesse di ridurre un corpo vivente o un composto inorganico ai loro elementi, senza interessarsi in alcun modo della particolare struttura (la forma) in virtù della quale il corpo vivente o il composto sono ciò che sono. In altri termini, Aristotele condanna ogni forma di riduzionismo: opponendosi al punto di vista che fa del tutto una mera somma di parti, si pronunzia a favore dello studio delle parti nella prospettiva del tutto.

Le quattro cause

Quindi, il filosofo spiega (*cap. 3*) quali sono le cause operanti nella natura. Conoscere è infatti conoscere mediante le cause (cfr. *An. post.* I, 2; 71 b 9-12 e II, 11; 94 a 20): la fisica ha pertanto il cómpito d'individuare le cause del cambiamento. Aristotele chiarisce che vi sono quattro generi di cause. Il termine 'causa' [*aítion*] viene utilizzato, innanzi tutto, per designare (1) «ciò da cui» [*tò ex hoû*] una cosa si genera, e che è presente come elemento costitutivo della realtà prodotta: per esempio, il bronzo in rapporto alla statua. In secondo luogo, si fa uso della parola in riferimento (2) alla «forma» [*tò eîdos*] o al «modello» [*tò parádeigma*], ossia alla «definizione dell'essenza» [*ho lógos ho toû tí ên eînai*], come nel caso del rapporto 2 : 1 per l'ottava (194 b 26-28). Il termine viene inoltre applicato a (3) «ciò da cui proviene l'origine immediata del movimento o della quiete» [*hóthen he archè tês metabolês he próte è tês ereméseos*] (194 b 29-30). Si tratta, in generale, del rapporto esistente fra l'agente e quel che viene fatto o prodotto: per esempio, chi ha deciso di compiere una certa azione ne è la causa; analogamente, il padre è la causa del figlio. Da ultimo, si parla di causa anche in relazione (4) al fine [*tò hoû héneka*]: in questa accezione, per esempio, la salute è la causa delle nostre passeggiate, in quanto ne rappresenta lo scopo.

È la celebre dottrina aristotelica delle quattro cause. Queste, peraltro,

non vanno ipostatizzate: costituiscono essenzialmente delle condizioni d'intelligibilità dell'esperienza e svolgono, in primo luogo, una funzione euristica. Richiamandosi alla loro struttura analogica, Wolfgang Wieland ha messo in luce come esse possiedano il carattere di nozioni topiche, o anche di «concetti riflessivi» nel senso kantiano (cfr. *Critica della ragione pura* A 260, B 316). In sostanza, le cause aristoteliche rappresentano delle «prospettive di classificazione con l'aiuto delle quali poter disporre in un ordine i fatti dell'esperienza».[6]

Le cause di un ente, precisa lo Stagirita, rientrano in più di uno dei generi menzionati. È possibile, inoltre, che due cose svolgano reciprocamente il ruolo di causa l'una dell'altra: così, per esempio, l'esercizio fisico è la causa efficiente della salute, ma questa rappresenta a sua volta la causa finale del primo. In altri termini, il meccanicismo e la teleologia, lungi dall'essere incompatibili, possono risultare complementari. Aristotele chiarisce poi che se *a* è un concomitante di *b*, il quale è causa di *c*, è possibile dire che *a* è causa di *c* per accidente [*katà symbebekós*]. Per esempio: la vera causa di una statua è lo scultore, ma se lo scultore è Policleto – propriamente, se allo scultore capita [*symbébeke*] di essere Policleto –, si può dire che Policleto è causa (*per accidens*) della statua.

Mentre le cause attuali e individuali sono simultanee ai loro effetti sia nell'origine, sia nella cessazione, ciò non vale per le cause potenziali. Così, non è necessario che la casa e il suo architetto siano distrutti contemporaneamente; tuttavia, se un architetto sta costruendo una casa, questa dev'essere in via di costruzione, e viceversa. Lo Stagirita osserva che si dovrebbe sempre stabilire la causa prima di qualcosa, ossia ciò in virtù di cui altre cose producono l'effetto. Per esempio, si può senza dubbio affermare che un uomo è causa di una casa; egli, però, ne è causa non in quanto uomo, bensì in quanto architetto, e a sua volta un architetto è tale perché possiede l'arte della costruzione: è quest'ultima, dunque, la causa prima della casa [*toûto toínyn próteron tò aítion*] (195 b 24-25).

Solo due delle cause aristoteliche, l'efficiente e la finale, corrispondono ai significati del termine 'causa' nel suo uso attuale. Si è visto però come le cause di cui parla lo Stagirita vadano intese nel senso di condizioni esplicative dell'essere e del divenire delle cose: in tale prospettiva, appare naturale che il filosofo annoveri fra di esse anche la materia e la forma.

[6] W. Wieland, *La Fisica di Aristotele*, cit., p. 261.

La causa materiale

Quando parla di materia [*hýle*], Aristotele fa riferimento al materiale costitutivo di qualcosa, in opposizione alla sua struttura. Il concetto di materia è dunque relativo a quello di forma: il primo indica il determinabile, il secondo ciò che determina. In rapporto a un ente concreto, d'altro canto, la distinzione fra materia e forma può essere effettuata a parecchi livelli distinti: una circostanza, questa, che conferma l'inaccettabilità del «presupposto che i princìpi in quanto tali indichino entità già più o meno autonome e soprattutto definite univocamente».[7] Per esempio, gli elementi, che costituiscono il risultato della materia prima e dei contrari fondamentali (caldo e freddo, secco e umido), sono materia rispetto ai loro composti semplici, i tessuti; questi, a loro volta, sono materia in rapporto agli organi, che per parte loro sono materia in relazione al corpo vivente. Quanto alla materia prima, essa non esiste di per sé, e va considerata (W. Wieland) una sorta di concetto-limite.

La causa formale, finale ed efficiente

La forma [*eîdos*], dal canto suo, si riferisce all'intima natura di una cosa, alla sua struttura intelligibile: in questa accezione, s'identifica con la definizione [*lógos*] e con l'essenza [*tò ti en einai*: letteralmente, «quel che doveva essere in tal modo»]. La causa formale, spiega Aristotele, coincide con quella efficiente e con quella finale, per quanto la loro definizione sia diversa. Se infatti la forma è la struttura interna di un determinato prodotto della natura o dell'arte (il progetto, potremmo dire, che in esso ha trovato attuazione), la causa finale è questa stessa struttura, considerata però come non ancora realizzata in un ente particolare, bensì come tale da costituire l'obiettivo della natura o dell'arte. In relazione, poi, alla coincidenza della causa efficiente con quella formale (e finale), secondo lo Stagirita nelle produzioni artificiali è la forma, per esempio, di un letto o di una statua, presente nell'anima dell'artefice, a far sì che questi compia gli atti necessari per realizzare quella stessa forma nel legno o nel marmo. Negli enti naturali, d'altro canto, la forma che deve trovare una nuova realizzazione è già presente in atto nel genitore, e costituisce la causa del movimento.

[7] Ivi, p. 265.

Fortuna e caso

Aristotele esamina poi (*cap. 4*) la fortuna [*he týche*] e il caso [*tò autómaton*]: anch'essi, infatti, vengono abitualmente considerati delle cause. In particolare, il filosofo si domanda (a) se i due fattori coincidano e (b) se costituiscano realmente delle cause. Per rispondere al duplice interrogativo (*cap. 5*), egli svolge innanzi tutto le seguenti considerazioni.

(i) Oltre alle cose che accadono sempre nello stesso modo [*aeì hosaútos*] e a quelle che accadono per lo più [*hos epì tò polý*], vi sono, come tutti riconoscono, degli eventi i quali si sottraggono alla regolarità della natura. Eventi siffatti, che non si verificano né sempre né per lo più, accadono in modo fortuito [*apò týches*]. Possono essere caratterizzati anche come eventi che si verificano per accidente [*katà symbebekós*], cioè per effetto di un concomitante: per esempio, se uno stesso uomo è un architetto ed è pallido, il "pallido" diviene per accidente la causa di una casa. Com'è ovvio, questa forma di causalità accidentale è indeterminata [*aóriston*].

(ii) D'altro canto, non tutti gli eventi che fanno eccezione rispetto al normale andamento delle cose derivano dalla fortuna o dal caso. Gli accadimenti fortuiti esibiscono infatti un carattere ulteriore: sono «in vista di uno scopo» [*héneká tou*] (196 b 21). Ciò significa che essi producono un risultato desiderabile, che potrebbe costituire naturalmente uno scopo per l'attività intenzionale degli esseri umani o per il finalismo inconscio della natura. Per chiarire questo punto, Aristotele ricorre all'esempio (divenuto celebre) di un uomo che si reca al mercato e lì, incontrando in modo inatteso il proprio debitore mentre questi si sta facendo dare del denaro, ottiene la restituzione del debito. Ora, si afferma che questo avvenimento dipende dalla fortuna in quanto: (a) da un lato, il recupero del denaro rappresenta solo un concomitante inaspettato di quello che costituiva lo scopo effettivo dell'azione del soggetto (che, per esempio, si è recato al mercato per fare degli acquisti); (b) dall'altro, però, il soggetto avrebbe potuto ragionevolmente prefiggersi come obiettivo l'evento in questione. Di conseguenza, la fortuna può essere definita come «la causa per accidente [*aitía katà symbebekós*] nell'àmbito delle cose che per scelta deliberata [*katà prohaíresin*] sono compiute in vista di uno scopo [*héneká tou*]» (197 a 5-6).

Le cose che possono diventare causa di un evento "fortunato" sono perciò necessariamente indeterminate [*aórista*], il che giustifica, in certa misura, l'opinione popolare secondo la quale la fortuna è alcunché d'indeterminato e oscuro. Nel contempo, osserva Aristotele, risulta non

priva di fondamento la posizione di chi asserisce che nulla accade per fortuna [*apò týches*]. La fortuna – che si distingue a sua volta in "buona fortuna" e "sfortuna" – è infatti soltanto una causa accidentale, e in qualche modo serve esclusivamente per indicare un certo tipo di connessione fra avvenimenti. (Nell'esempio proposto dallo Stagirita, tanto il creditore quanto il debitore si recano al mercato per propri motivi: la fortuna appare dunque come una semplice "etichetta" con cui contraddistinguere l'incontro imprevisto di due catene causali autonome.)

Aristotele spiega poi (*cap. 6*) che la fortuna non equivale al caso. (I) La prima, come si è visto, consiste nel verificarsi, quale concomitante accidentale del risultato di un'azione deliberata, di quel che avrebbe potuto costituire un obiettivo di tale azione. Di conseguenza, la nozione di fortuna non può essere applicata alle realtà inanimate, alle bestie e ai bambini, vale a dire a tutto ciò che è privo della capacità di compiere una scelta deliberata. (II) Il concetto di caso ha una portata più ampia, perché nella sua sfera ricadono tanto (a) gli avvenimenti fortunati nel senso precisato, vale a dire gli eventi fortuiti che accadono a esseri capaci di agire per scelta deliberata, quanto (b) i risultati concomitanti dell'attività di esseri i quali non compiano una scelta deliberata, come nel caso di un cavallo che viene liberato da chi lo maltratta perché giunge casualmente [*autómatos*] là dove si trova il suo padrone. Nel dominio del caso rientrano pure (c) eventi la cui causa non è esterna, ma interna, come quando si verificano – appunto per caso [*apò tautomátou*] – delle generazioni contro natura [*parà phýsin*], cioè mostruose.

Importanza delle cause finali

Lo Stagirita ritiene (*cap. 7*) che la scienza della natura debba tener conto di tutti e quattro i generi di causa di cui ha parlato. C'è però, ricorda (*cap. 8*), una dottrina la quale nega che in natura esistano delle cause finali: si tratta della teoria di Empedocle, secondo cui quella che si presenta, nelle specie animali esistenti, come la funzionalità degli organi a determinati fini, non è in realtà se non l'effetto di una sorta di selezione naturale, realizzatasi mediante la sopravvivenza dei più adatti. Secondo il pensatore agrigentino, infatti, in origine esisteva un'enorme varietà di specie, e solo i più adatti a sopravvivere sono poi rimasti.

Nel respingere questa teoria, lontano preannunzio di quella darwiniana, lo Stagirita si studia di dimostrare la presenza nella natura del finalismo. A suo avviso, la funzionalità a fini specifici che è possibile constatare negli organi degli esseri viventi (nel caso dei denti, per esempio,

alcuni – gli incisivi – sono aguzzi e atti a fendere, mentre altri – i molari – sono piatti e idonei alla masticazione: vi è una chiara specializzazione in funzione di scopi differenti) è individuabile in natura sempre o per lo più [*è aieì... è hos epì tò polý*] (198 b 34-36). Poiché però quel che deriva dalla fortuna o dal caso non si verifica né sempre né per lo più, è evidente che la funzionalità delle realtà naturali a fini non può avere un carattere fortuito. L'unica possibilità che rimane è che tali realtà abbiamo effettivamente uno scopo. E poiché si ammette che esse sono realtà naturali [*phýsei*], si giunge alla conclusione che «negli enti che si generano ed esistono per natura è presente il riferimento al fine» [*éstin... tò héneká tou en toîs phýsei ghignoménois kaì oûsin*] (199 a 7-8).

Necessità ipotetica e necessità assoluta

Lo Stagirita si domanda poi (*cap. 9*) se quanto accade in natura per necessità [*ex anánkes*] si verifichi per effetto di una necessità ipotetica [*ex hypothéseos*] o di una necessità assoluta [*haplôs*]. Non pochi pensatori propendono per la seconda possibilità: in altri termini, ritengono che gli effetti siano determinati in modo necessario da cause preesistenti. Tuttavia, obietta Aristotele, l'adottare una posizione siffatta equivale a sostenere che un muro assume la configurazione che ha perché le pietre delle fondamenta si dispongono al livello più basso a causa del loro peso, la terra va a occupare lo spazio superiore a motivo del suo minor peso e il legno, infine, si colloca in cima in quanto è ancora più leggero. Una spiegazione meccanicistica di tal sorta ignora la circostanza determinante che il muro esiste in vista di uno scopo: esso, dunque, non si genera *a causa* dei suoi materiali [*ou mèntoi dià taûta*], per quanto senza dubbio non potrebbe generarsi *senza* di essi [*ouk áneu mèn toúton*] (200 a 5-6). Si tratta allora di una necessità ipotetica o condizionale, non di una necessità assoluta. Detto in altra forma: non è *b* a dover esistere perché prima c'è stato *a*, ma è *a* a dover esistere perché possa esserci *b*. Così, è necessario che ci sia la materia, in quanto essa rappresenta la condizione per l'attuazione della forma. Di conseguenza, lo studioso della natura ha il cómpito di determinare in primo luogo la forma di ciò che indaga, ma dovrà poi stabilirne anche la materia, sicché la definizione completa di qualcosa comprenderà tanto la prima quanto la seconda.

3.1.3 *Libro III - Indagine sul movimento* [kínesis] (*capp. 1-3*) *e sull'infinito* [ápeiron] (*capp. 4-8*)

Poiché «la natura è principio di movimento e di mutamento» [*he phýsis mén estin archè kinéseos kai metabolês*] (200 b 12-13), lo Stagirita si propone in primo luogo di chiarire (*cap. 1*) che cos'è il movimento [*kínesis*]; successivamente, prenderà in esame alcune nozioni – quelle di luogo, di vuoto, di tempo, di continuo e di infinito – che al movimento sono connesse. Come ha osservato Düring,

> (...) con la sua ricchezza d'idee nuove e feconde la trattazione del movimento, dello spazio e del tempo è tra le cose migliori che possediamo di Aristotele. L'indagine dei problemi fisici raggiunse nuovamente un livello così alto soltanto con Leonardo da Vinci e più compiutamente con Galileo Galilei.[8]

Il movimento

Lo Stagirita tiene ferme tanto la realtà del movimento (contro gli eleati), quanto la sua continuità (contro i megarici, ma anche contro Platone: cfr. *Parm.* d-e). Il movimento, afferma, non è l'improvvisa sostituzione di uno stato a un altro, bensì il passaggio fra i due stati. Esso è l'«attuazione di ciò che esiste in potenza, in quanto tale» [*he tou dynámei óntos entelécheia, hê toioûton*] (201 a 10-11): in altri termini, se qualcosa è *a* in atto e *b* in potenza, il movimento è il processo mediante il quale trova attuazione la sua potenza di essere *b*. Per esempio, il movimento chiamato 'costruzione' è il passaggio dei mattoni e della calce, che sono in potenza una casa, allo stato in cui essi sono una casa in atto. Prima che la costruzione abbia inizio, il costruibile non si sta ancora attuando, quando la costruzione è terminata, esso non si sta più attuando: il costruibile si attua solo mentre si svolge la costruzione, e questa costituisce precisamente la sua attuazione.

Nel movimento, in quanto appunto attuazione di ciò che è in potenza, la potenza non ha ancora perso del tutto la sua potenzialità e non è ancora diventata atto. Il movimento, perciò (*cap. 2*), non può essere definito semplicemente come potenza o come atto: è «un certo atto, ma incompleto» [*hé te kínesis enérgheia mén tis eînai dokeî, atelès dé*] (201 b 31-32), in quanto implica la costante presenza della potenza. La precedente definizione vale per le quattro specie di movimento: (α) se-

[8] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 376.

condo la sostanza (generazione e corruzione), (β) secondo la qualità (alterazione), (γ) secondo la quantità (crescita e diminuzione) e (δ) secondo il luogo (traslazione). L'atto del motore e quello del mosso (*cap. 3*) sono un unico atto, ancorché differiscano quanto all'essenza e alla definizione.

L'infinito

Aristotele cerca poi (*cap. 4*) di chiarire quale sia la natura dell'infinito [*ápeiron*]: una tale indagine spetta infatti alla scienza della natura. Innanzi tutto, il filosofo spiega che il termine 'infinito' ha molteplici significati. Esso può infatti indicare: (I) ciò che per natura non può essere percorso (infinito negativo); (II) ciò che può esserlo, ma è illimitato (infinito privativo); (III) ciò che è infinito (III*a*) per composizione, (III*b*) per divisione, o (III*c*) per entrambe. La distinzione fondamentale è quella fra (III*a*) l'infinito *per composizione* [*katà prósthesin*] – vale a dire l'infinito che non può essere esaurito aggiungendo parte a parte –, e (III*b*) l'infinito *per divisione* [*katà diaíresin*] – quello, cioè, che può essere infinitamente diviso –. Per lo Stagirita, come vedremo, il numero è infinito nel senso (III*a*), lo spazio nel significato (III*b*) e il tempo, infine, in ambedue, ossia in (III*c*).

Il filosofo si domanda (*cap. 5*) se esista un corpo di grandezza infinita e, avvalendosi di una serie di argomenti che si richiamano soprattutto alla sua teoria dei luoghi naturali, dà all'interrogativo una risposta negativa. D'altro canto (*cap. 6*), la tesi dell'assoluta inesistenza dell'infinito va respinta, perché porta a conseguenze assurde. Se la si ammettesse, infatti, (1) dovrebbero esserci un inizio e una fine del tempo; (2) le grandezze sarebbero divisibili in qualcosa che non sarebbe una grandezza; (3) il numero non sarebbe infinito. Se ne evince che l'infinito in un senso esiste e in un altro no.

La grandezza spaziale, spiega Aristotele, è infinita non in atto, bensì *in potenza*, in quanto è divisibile all'infinito. Tale potenza, però, diversamente dalla potenza che ha il bronzo, per esempio, di diventare una statua, non potrà mai essere pienamente attuata: nessuna grandezza, cioè, sarà mai divisa in atto in un numero infinito di parti. Per lo Stagirita, l'infinito, allo stesso modo di una giornata o di una battaglia, esiste in forma di processo, vale a dire attraverso il generarsi successivo delle sue parti. Così come per la grandezza spaziale, parimenti in rapporto al tempo e alla successione delle generazioni l'infinito esiste «prendendo sempre una parte dopo l'altra» [*tô aeì állo kaì állo lambánesthai*] (206 a 27-28),

ove ciò che viene preso è sempre finito [*peperasménon*] e nel contempo sempre diverso [*héteron*]: di conseguenza, l'infinito non esiste al modo di una sostanza individuale [*hos tóde ti*]. I casi del tempo e delle generazioni si differenziano però da quello della grandezza spaziale perché in questa ogni parte che sia stata presa permane, laddove nel tempo e nella serie delle generazioni essa viene meno, quantunque la riserva non si esaurisca mai.

Lo Stagirita fa poi un'osservazione di grande interesse, notando come in un certo modo [*trópon tiná*] l'infinito per composizione sia identico a quello per divisione. Se si tolgono da una grandezza finita per un numero sufficiente di volte delle parti uguali, per quanto piccole, entro un certo tempo il tutto verrà esaurito. Se però si asportano da essa in successione delle parti che diminuiscono secondo un rapporto costante, non si giungerà mai a esaurire il tutto. L'intero, pur essendo finito, è allora infinito per composizione in un senso particolare, ossia in quanto non è possibile comporlo mediante l'addizione di parti che diminuiscano secondo un rapporto costante. Come Ross ha rilevato, Aristotele riconosce così l'esistenza di serie infinite convergenti verso una somma finita.

Estensione, tempo, numero

Il fatto (*cap. 7*) che la grandezza spaziale sia infinitamente divisibile implica che il numero sia infinitamente aumentabile: il numero ha allora un minimo ma non un massimo, mentre l'estensione ha un massimo ma non un minimo. In sintesi, *non* esiste nessuna forma d'infinito attuale. (a) Innanzi tutto, non c'è alcuna grandezza che sia infinita per composizione (nel senso ordinario dell'espressione): in altri termini, è possibile comporre qualsiasi grandezza mediante un numero finito di parti finite *uguali*. Inoltre, nessuna grandezza è divisa in atto in un qualsiasi momento in un numero infinito di parti. (b) Dal canto suo, il tempo non esiste come un infinito in atto, dal momento che le sue parti non possono coesistere. Analogamente all'estensione, esso è infinitamente divisibile ma non infinitamente diviso; diversamente da essa, tuttavia, è potenzialmente infinito per composizione. (c) Infine, il numero, allo stesso modo del tempo, è potenzialmente infinito per composizione; diversamente dall'estensione e dal tempo, però, non è infinitamente divisibile: è infatti discreto, e l'unità rappresenta un limite alla sua divisibilità. Lo Stagirita osserva poi che l'infinito concepito in questi termini non crea difficoltà di sorta ai matematici, ai quali è sufficiente porre una grandezza a pia-

cere, ma in ogni caso finita. Afferma altresì che «è assurdo fare [dell'infinito] ciò che contiene e non ciò che è contenuto» [*átopon tò periéchon poieîn autò allà mè tò periechómenon*] (208 a 3-4): in altre parole, «l'infinito si dà esclusivamente nel finito».[9] Attraverso la confutazione di cinque argomenti (*cap. 8*), il filosofo conferma infine che non esiste alcun genere d'infinito in atto.

3.1.4 Libro IV - Il luogo [tópos] (*capp. 1-5*), *il vuoto* [kenón] (*capp. 6-9*) *e il tempo* [chrónos] (*capp. 10-14*)

Il luogo

Aristotele affronta innanzi tutto (*cap. 1*) il problema se il luogo [*tópos*] esista. La risposta è affermativa: l'esistenza del luogo è dimostrata dal fatto che là dove c'è un corpo può venire a trovarsene un altro, sicché il luogo dev'essere qualcosa di diverso da ciascuno dei corpi che in successione lo occupano. Esso, inoltre, è dotato di una certa potenza [*échei tinà dýnamin*] (208 b 10-11), com'è reso manifesto dalla tendenza naturale degli elementi a muoversi verso determinati luoghi e, una volta giuntivi, a rimanervi. L'alto e il basso, pertanto, lungi dall'essere delle determinazioni spaziali relative, hanno un valore assoluto: l'alto, infatti, è il luogo verso il quale si muove il fuoco, il basso quello verso cui si dirige la terra.

Lo Stagirita distingue poi (*cap. 2*) fra il luogo «comune» [*koinós*], nel quale si trovano tutti i corpi, e il luogo «proprio» [*ídios*] di ogni corpo. Ogni corpo è infatti situato in una serie di luoghi i quali si trovano l'uno dentro l'altro (al modo, potremmo dire, di scatole cinesi); il suo luogo proprio è però quello che lo contiene immediatamente, a guisa di limite [*péras*]: è cioè quel luogo che non contiene nient'altro se non il corpo stesso.

Dopo aver discusso e risolto (*cap. 3*) un'aporia di Zenone, relativa al processo all'infinito dell'«essere in altro» [*en állo eînai*], lo Stagirita osserva (*cap. 4*) che il luogo dev'essere o (a) forma [*morphé*], o (b) materia [*hýle*], o (c) un intervallo situato fra le estremità [*diástemá ti tò metaxý tôn escháton*] (211 b 7-8), o, infine, (d) le estremità stesse [*tà éschata*].

(a) Senza dubbio, il luogo non è forma: le estremità del contenente e quelle del contenuto, infatti, pur coincidendo, sono diverse, e la forma

[9] A. Prevosti Monclús, *La teoría del infinito de Aristóteles*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1985, p. 76.

di una cosa è il limite della cosa stessa, mentre il suo luogo è il limite del corpo contenente [*toû periéchontos sómatos*] (211 b 12-14).

(c) Dal momento che il contenuto spesso muta, mentre il contenente permane, a volte si considera l'intervallo fra le estremità come una realtà distinta. Tale intervallo, però, non esiste in sé, ma solo come accidente dei corpi che riempiono successivamente il recipiente. Osserva infatti Aristotele che se si ammettesse un intervallo che esistesse di per sé e rimanesse immobile [*ménon*], si avrebbero delle conseguenze inaccettabili. Innanzi tutto, (I) nello stesso luogo ci sarebbe un numero infinito di luoghi. Nel caso, infatti, in cui l'acqua e l'aria cambiassero luogo all'interno di un recipiente, tutte le singole parti di acqua farebbero nella massa totale dell'acqua la stessa cosa che l'acqua nella sua totalità farebbe nel recipiente: lascerebbero cioè dietro di sé, spostandosi, dei luoghi esistenti di per sé. Inoltre, (II) se il recipiente fosse mosso, lo sarebbe anche il luogo del contenuto, sicché un luogo verrebbe ad avere un altro luogo. Si ritiene però che nel caso in cui il recipiente venga mosso il luogo immediato del contenuto non muti: in altri termini, quando il recipiente è spostato in un luogo diverso, il luogo del suo contenuto rimane il medesimo.

(b) Va infine scartata anche la tesi che il luogo sia la materia. Si potrebbe prendere quest'ultima per un luogo nel caso in cui si considerasse qualcosa che oltre a rimanere in stato di quiete fosse in rapporto di continuità [*synechés*] con il suo contenente (giacché la materia ha precisamente i caratteri della permanenza nel cambiamento e della continuità). Dal momento, però, che la materia di una cosa non è separabile dalla cosa stessa, e neppure la contiene (come fa invece il luogo), è manifesto che la materia non è il luogo.

Non rimane quindi se non la possibilità (d), secondo la quale il luogo è «il limite del corpo contenente» [*tò péras toû periéchontos sómatos*] (212 a 5-6). Si deve però distinguere tra il recipiente di una cosa – ossia il corpo contenente – e il luogo di questa: se il primo può essere chiamato un «luogo mobile», il luogo può essere detto un «recipiente immobile» [*tò angheîon tópos metaphoretós... ho tópos angheîon ametakíneton*] (212 a 14-16). Un fiume che scorre, per esempio, è il recipiente e non il luogo della barca che trasporta. Si giunge in tal modo alla definizione conclusiva del luogo: esso è «il primo limite immobile del contenente» [*tò toû periéchontos péras akíneton prôton*] (212 a 20). Ciò significa che il luogo di una cosa è il limite interno del primo corpo immobile, a partire dalla cosa stessa, che la contiene; come diranno gli Scola-

stici: «*terminus continentis immobilis primus*». Perciò (*cap. 5*), mentre nel cosmo ogni cosa si trova in un luogo, in quanto si trova in qualcos'altro, questo non vale per il cosmo stesso (al di fuori del quale non esiste nulla).

Il vuoto

Segue (*cap. 6*) la discussione sul vuoto [*kenón*]. Aristotele parte da un esame degli *éndoxa*, ossia delle opinioni comunemente ammesse o comunque più autorevoli su di esso. Innanzi tutto, osserva che quanti ammettono il vuoto lo concepiscono come una sorta di luogo: conformemente a tale prospettiva, quando un luogo contiene tutto ciò che è capace di contenere si ha un pieno [*plêres*], laddove in caso contrario c'è un vuoto, sicché il vuoto, il pieno e il luogo coinciderebbero, pur differendo per essenza [*tò eînai*]. Quanti invece negano l'esistenza del vuoto cercano di provare la propria tesi dimostrando la corporeità dell'aria. Non è questo, però, puntualizza lo Stagirita, il modo giusto di risolvere il problema, dal momento che ciò che intendono quanti ammettono il vuoto è che esistano dei luoghi nei quali non c'è né aria né alcun'altra materia.

Il movimento secondo il luogo (traslazione) (*cap. 7*) pare giustificare, oltre alla credenza nel luogo, anche quella nel vuoto. Aristotele tuttavia obietta che in realtà il movimento locale non implica l'esistenza del vuoto: i corpi, infatti, spostandosi, possono prendere l'uno il posto dell'altro senza che ciò comporti l'esistenza di un intervallo separabile da essi (ossia del vuoto), come si constata, per esempio, nel movimento vorticoso [*antiperístasis*] dei liquidi. Per parte sua, la «condensazione» [*pyknoûsthai*] dei corpi può essere spiegata con l'espulsione di quanto è in essi contenuto (per esempio, dell'aria nell'acqua). Anche l'argomento a favore del vuoto che si richiama all'espansione dei corpi per accrescimento reca con sé delle difficoltà. Infatti, o (I) non aumenta ogni parte di un corpo che si accresce, oppure (II), se un tale aumento uniforme ha effettivamente luogo, si danno tre possibilità: o (II*a*) le cose sono interessate da una crescita che non deriva dall'aggiunta di materiale corporeo, oppure (II*b*) nello stesso luogo possono esistere contemporaneamente due corpi, o, infine, (II*c*) il corpo nella sua totalità [*pân*] – qualora si accresca da ogni lato e una tale crescita si verifichi per effetto della presenza di un vuoto al suo interno – è necessariamente vuoto. Tanto (II*a*) quanto (II*b*) quanto (II*c*) sono però inammissibili.

Aristotele passa quindi (*cap. 8*) a dimostrare, in primo luogo, (A) che,

contrariamente a quanto ritengono taluni pensatori, un vuoto *separato* [*kechorisménon*] dai corpi non esiste. A tale scopo, si avvale di una batteria di argomenti, molti dei quali si richiamano alla sua dottrina dei movimenti e dei luoghi naturali. Un'altra argomentazione della quale fa uso può essere sintetizzata nei termini seguenti: se si parte dal principio secondo cui la velocità di un corpo in movimento dipende così dal grado di rarefazione del mezzo attraversato come pure dal peso del corpo stesso, da un lato ciò che per ipotesi attraversasse un vuoto dovrebbe impiegare un tempo nullo, dall'altro un corpo pesante dovrebbe attraversare il vuoto (così come qualsiasi mezzo) più rapidamente di uno leggero. Tuttavia, niente può muoversi in un tempo nullo, e, d'altro canto, in assenza di un mezzo da attraversare non vi è alcuna ragione per cui un corpo pesante dovrebbe muoversi più velocemente di uno leggero.

Lo Stagirita dimostra poi (B) come non esista neppure un vuoto *occupato* dai corpi. Infatti, se riconosciamo la massa [*ónkon*] di un corpo come qualcosa di distinto dalle qualità sensibili del corpo stesso – pur se da esse separabile solo nel pensiero e non nella realtà –, non abbiamo alcuna necessità di ammettere l'esistenza del vuoto.

Infine (*cap. 9*), Aristotele prova (C) che non esiste neppure un vuoto *interno*: non ci sono, cioè, degli interstizi vuoti all'interno dei corpi. Alcuni pensatori, ricorda, hanno fatto ricorso a tale riguardo all'argomento del rado e del denso, affermando che se ci sono delle differenze di densità fra i corpi è necessario che esista un vuoto interno; d'altro canto, tali differenze vanno ammesse, perché altrimenti la compressione sarebbe impossibile e, dunque, non potrebbe esserci il movimento. Dopo aver obiettato che tale argomento non chiarisce realmente i fatti, lo Stagirita illustra la propria spiegazione. La constatazione del fatto che si verificano dei processi di condensazione e di rarefazione non comporta il riconoscimento dell'esistenza di un vuoto interno. Esiste, chiarisce il filosofo, un'unica materia dei contrari, la quale passa dalla potenza all'atto: quando, per esempio, l'acqua si trasforma in aria, la stessa materia, senza alcuna aggiunta dall'esterno, diventa in atto quello che prima era in potenza, e un processo analogo si verifica quando l'aria si contrae o si espande. In sostanza, il volume di un corpo può aumentare senza addizioni di materia dall'esterno in quanto la stessa materia è capace di occupare uno spazio maggiore o minore.

Il tempo

Ha quindi inizio (*cap. 10*) l'interessantissima analisi aristotelica del tempo [*chrónos*], destinata a esercitare un'influenza profonda sul pensiero filosofico successivo (da Agostino a Hegel e, nel Novecento, a Heidegger). Innanzi tutto, lo Stagirita pone in luce le peculiarità del tempo, le quali inducono addirittura a pensare che esso non esista affatto [*hólos*], oppure esista solo a malapena e in modo oscuro [*mólis kaì amydrôs*] (217 b 32-33). Il tempo – spiega – pare capovolgersi continuamente nel non essere, giacché il passato non è più e il futuro non è ancora; tuttavia, è contraddittorio affermare che ciò che è composto di non-enti [*ek mè ónton*] partecipi dell'essere (218 a 2-3).

Il tempo, inoltre, è divisibile, ma le sue parti sono o passate, o future; dal canto suo, l'istante [*tò nûn*], l'unica realtà del tempo, non è una parte [*méros*] di questo, né si sa se rimanga identico oppure divenga ogni volta diverso. Alcuni poi ritengono che il tempo sia il movimento del Tutto [*tèn toû hólou kínesin*] (218 a 33-218 b 1); altri, la Sfera stessa. Una tesi apparentemente plausibile è quella che identifica il tempo col movimento o col mutamento; tuttavia – obietta Aristotele – è impossibile che il tempo e il movimento siano la stessa cosa, in quanto esiste un unico tempo, laddove vi sono molti movimenti; a differenza del movimento, inoltre, il tempo non può essere rapido o lento.

Tempo e mutamento

Nondimeno (*cap. 11*), il tempo implica il cambiamento [*oud'áneu... metabolês*] (218 b 21). Infatti, quando il nostro stato psichico non muta o non siamo coscienti del cambiamento, non abbiamo l'impressione che sia passato del tempo. Allorché invece ci rendiamo conto di un cambiamento, pensiamo che sia trascorso un certo lasso di tempo, e viceversa: la percezione del tempo e quella del movimento hanno luogo assieme [*háma*]. Così, il tempo si dà esclusivamente per il tramite della sensazione in atto: «è quando sentiamo e determiniamo che diciamo che è trascorso del tempo» [*hótan d'aisthómetha kaì horísomen, tóte phamèn ghegonénai chrónon*] (218 b 32-33).

La grandezza spaziale è continua [*synechés*]; il movimento, a sua volta, poiché si svolge attraverso uno spazio continuo, è anch'esso continuo, e lo è parimenti il tempo, in quanto è occupato da un movimento continuo. Correlativamente, le espressioni 'prima' [*próteron*] e 'dopo' [*hýsteron*] si riferiscono innanzi tutto allo spazio, in secondo luogo al movimento e in terzo luogo al tempo.

Abbiamo la percezione di un lasso di tempo quando avvertiamo la distinzione tra un prima e un dopo in un movimento, ossia quando distinguiamo due istanti e un intervallo tra essi; infatti, ciò che è limitato da un istante è tempo. Il tempo è pertanto «il numero del movimento secondo il prima e il poi» [*arithmòs kinéseos katà tò próteron kaì hýsteron*] (219 b 2), perché distinguiamo il più e il meno mediante il numero, e il più e il meno del movimento mediante il tempo. Tuttavia, precisa Aristotele, il tempo è numero non nel senso di ciò con cui numeriamo [*hô arithmoûmen*], ossia come puro numero, bensì in quello di ciò che viene numerato [*tò arithmoúmenon*] (219 b 7-8): in altre parole, esso costituisce l'*aspetto numerabile del movimento*.

Lo Stagirita rileva poi che, così come si riconosce il movimento osservando successivamente in punti diversi dello spazio uno stesso corpo in moto, parimenti si avverte lo scorrere del tempo constatando che l'istante, pur formalmente identico, è nel contempo di volta in volta diverso. Il tempo dipende dall'istante per la sua continuità e per la sua distinzione in parti, allo stesso modo in cui il movimento dipende dal corpo mosso, e la linea dal punto. Tuttavia, gli istanti, per mezzo dei quali il tempo viene numerato, non sono parti [*mória*] del tempo, così come i punti non sono parti della linea. Come, infatti (*cap. 12*), non esiste una linea minima, parimenti non c'è un tempo minimo.

Aristotele si domanda poi che cosa s'intende quando si dice che una cosa è «nel tempo» [*en chróno*]. L'espressione «essere nel tempo», risponde, ha diversi significati: (a) essere quando il tempo è; (b) essere una parte o un attributo del tempo; (c) essere misurabile mediante il tempo. Il primo significato va però scartato: essere nel tempo non vuol dire essere quando il tempo è più di quanto essere in movimento oppure in un luogo significhi essere quando il movimento o il luogo sono. Invece, il presente, il passato e il futuro sono nel tempo nel senso (b), cioè come sue parti. Dal canto loro, tutti gli eventi si trovano nel tempo nel significato (c), ossia in quanto sono misurabili per suo mezzo: essi sono contenuti dal tempo precisamente nello stesso modo in cui le cose spazialmente collocate lo sono dal loro luogo. E dal momento che si trovano nel tempo in questo senso, è necessario che esista un tempo maggiore di qualsiasi cosa che è nel tempo [*tis pleíon chrónos pantòs toû en chróno óntos*] (221 a 27). Dunque, le cose che esistono sempre [*aieí*] non sono nel tempo, non essendo né contenute, né misurate da esso. In quanto misura del movimento, il tempo è anche misura della quiete, e soltanto ciò che è in movimento oppure in quiete è nel tempo. Ne consegue che le

verità necessarie non sono nel tempo. Il tempo, inoltre (*cap. 13*), non cesserà mai, perché il movimento non avrà mai fine, e ogni istante, che è il limite del tempo, è per sua natura tanto la fine di un passato quanto l'inizio di un futuro [*toû mèn parékontos teleuté, archè dè toû méllontos*] (222 b 1-2): si tratta delle due facce della stessa medaglia, così come il cerchio è insieme concavo e convesso.

Tempo e anima

Affiora poi l'importante interrogativo (*cap. 14*) se il tempo esisterebbe, nel caso in cui non ci fosse l'anima [*psyché*]. Si potrebbe sostenere, osserva Aristotele, che se non ci fosse nessuno a contare, non ci sarebbe nulla che potrebbe essere contato, e pertanto non esisterebbe alcun numero. In tal caso, non ci sarebbe il tempo, bensì solo il movimento, che del tempo costituisce il quasi-sostrato: detto diversamente, il movimento permarrebbe, ma non avrebbe più un carattere misurabile. Una dottrina siffatta della relazione fra l'anima e il tempo non esprime, comunque, una visione soggettiva del tempo medesimo. Come ha chiarito W. Wieland,

> (...) non vi si afferma (...) né che il tempo sia *nell'*anima, e neppure vi è detto che il tempo sia uno schema preordinato all'anima, nel quale questa ordinerebbe le cose o il trascorrere secondo i suoi movimenti. L'anima è piuttosto una condizione necessaria, ma non ancora sufficiente, perché esista nel mondo qualcosa come il tempo: il tempo non è *per* o *nell'*anima, ma unicamente *non senza* l'attività dell'anima.[10]

Il movimento di cui il tempo rappresenta il numero può essere di vari tipi: generazione o corruzione, crescita, mutamento qualitativo o movimento locale. Il movimento viene però misurato mediante il suo genere primo, costituito dal moto locale: è questo, infatti, l'unico genere di movimento che non deve mutare il proprio ritmo. All'interno del movimento locale, poi, il genere primo è rappresentato dalla traslazione circolare. Di conseguenza, poiché ciò che è primo in un genere è la misura di tutte le cose dello stesso genere, il movimento circolare uniforme costituisce, in quanto primo, la misura [*métron*] di tutti i movimenti. Alla luce di tali considerazioni risultano giustificate, osserva Aristotele, tanto l'antica credenza che identificava il tempo con il moto dei cieli, quanto la visione delle umane vicende, come pure di tutti i cambiamenti e del tempo stesso, quali processi ciclici.

[10] W. Wieland, *La Fisica di Aristotele*, cit., p. 400 (corsivo dell'autore).

3.1.5 Libro V - Ripresa dello studio del movimento

I fattori del movimento

Aristotele ritorna (*cap. 1*) allo studio del movimento. I fattori in esso presenti sono i seguenti: (a) ciò che originariamente muove [*tò kinoûn prôton*], (b) ciò che viene mosso [*tò kinoúmenon*], (c) il tempo in cui questo è mosso [*en hôi*], (d) ciò da cui [*ex hoû*] e (e) ciò verso cui [*eis hó*] esso viene mosso. Il cambiamento ha sempre luogo o fra contrari, o fra un contrario e un intermedio (il quale sta allora per l'altro contrario), oppure fra contraddittori. Vanno lasciati da parte il cambiamento accidentale (ossia quello che si verifica in qualcosa per effetto della sua concomitanza con qualcos'altro, che rappresenta il soggetto reale del cambiamento) e il cambiamento di una cosa dovuto al fatto che un'altra cosa, ossia il soggetto reale del cambiamento, è una parte della prima. In effetti, la scienza della natura studia solo «il mobile in sé» [*tò kath'hautò kinetón*] (224 a 29).

Il movimento vero e proprio, spiega poi lo Stagirita, deve rientrare in uno dei casi seguenti: (I) da un termine positivo a un altro termine positivo che costituisce il contrario del primo; (II) da un termine positivo al suo contraddittorio; (III) da un termine negativo al suo contraddittorio; (IV) da un termine negativo a un termine negativo. Tuttavia, il caso (IV) non è un cambiamento, in quanto non si verifica fra opposti. Il caso (III) è quello della generazione [*ghénesis*] e il (II) quello della corruzione [*phthorá*]. Ora, (III) è un cambiamento [*metabolé*] ma non un movimento [*kínesis*], perché solo ciò che è, ed è in un luogo, può essere mosso. Anche (II) è un cambiamento ma non un movimento: il contrario del movimento è infatti il movimento o la quiete, mentre il contrario della corruzione è la generazione, ossia (III). Se ne evince che solo (I) è un movimento. Aristotele, così, mentre in III, 1 ha usato la parola 'movimento' come sinonimo di 'cambiamento', e come tale da comprendere anche la generazione e la corruzione (cfr. 200 b 32-201 a 16), qui delimita con maggior precisione il significato del termine, escludendo dalla sua area semantica il cambiamento secondo la sostanza, vale a dire il duplice processo della generazione e della corruzione.

Generi di movimento

Per individuare i diversi generi di movimento, è necessario chiarire (*cap. 2*) in quali categorie esso abbia luogo. Non c'è movimento né secondo la sostanza [*kat'ousían*], perché questa non ha contrario, né secondo la re-

lazione [*toû prós ti*]: è infatti possibile che, col cambiare di uno dei due relativi, la relazione non valga più per l'altro termine, ancorché quest'ultimo non sia mutato (il cambiamento di relazione è sempre accidentale [*katà symbebekós*]). Non esiste neppure un movimento dell'agente e del paziente [*poioûntos kaì páschontos*], non essendoci né un movimento di movimento [*kinéseos kínesis*], né una generazione di generazione [*ghenéseos ghénesis*] né, in generale, un cambiamento di cambiamento [*metabolês metabolé*] (225 b 13-16). Né esiste un movimento secondo il tempo.

I generi di movimento saranno, dunque, tre: (a) secondo la *qualità* [*katà tò poión*], (b) secondo la *quantità* [(*katà*) *tò posón*] e (c) secondo il *luogo* [(*katà*) *tò poû*], dal momento che in ciascuno di questi c'è il contrario richiesto (226 a 24-26). Aristotele precisa che la qualità [*poión*] va intesa non nel senso delle qualità essenziali, costituenti le differenze specifiche delle cose, bensì in quello delle qualità «passive» [*pathetikón*], secondo le quali si dice che una cosa subisce un'azione oppure no [*páschein è apathès eînai*] (226 a 29). Il movimento secondo la quantità viene detto, a seconda che si diriga verso la grandezza o se ne allontani, 'crescita' [*aúxesis*] e 'diminuzione' [*phthísis*]; quello secondo la qualità è l'"alterazione' [*alloíosis*]; quello secondo il luogo, infine, è chiamato 'traslazione' [*phorá*]. È precisamente quest'ultimo a costituire il genere fondamentale di movimento.

Prima d'intraprendere l'analisi della nozione di continuo [*synechés*], Aristotele definisce (*cap. 3*) alcuni termini fondamentali. Chiarisce dunque che (α) una cosa è detta consecutiva [*ephexês*] a un'altra quando viene dopo di essa sotto qualche rispetto (posizione, genere ecc.) e fra esse non s'interpone nulla che appartenga al medesimo genere. In secondo luogo, (β) qualcosa è contiguo [*echómenon*] a qualcos'altro quando le loro estremità sono a contatto fra loro. Infine, (γ) una cosa è continua [*synechés*] rispetto a un'altra quando il limite [*péras*] con cui esse si toccano è uno e identico [*tautò... kaì hén*] (227 a 11-12). La contiguità implica la consecutività, ma non vale l'inverso (per esempio, i numeri possono essere consecutivi, ma non contigui) e, dal canto suo, la continuità implica la contiguità, ma non viceversa. Lo Stagirita prende quindi in esame (*cap. 4*) le diverse forme di unità dei movimenti, per poi considerare (*cap. 5*) i movimenti contrari; infine, studia (*cap. 6*) il rapporto tra il moto e la quiete.

3.1.6 *Libro* VI - *Indagine sul continuo* [synechés]

Dalla definizione del continuo [*synechés*] formulata nel cap. 3 del libro V segue (*cap. 1*) che nessun continuo può essere composto d'indivisibili [*ex adiairéton*]: per esempio, nessuna linea può essere costituita da punti. Le ragioni addotte da Aristotele sono le seguenti. In primo luogo, (I) un indivisibile non ha estremità [*éschata*].

Inoltre, (II) se una linea fosse composta di punti, questi dovrebbero essere o continui o contigui. Si è visto, però, come non possano essere continui. D'altro canto, è impossibile che siano contigui, giacché, se lo fossero, o (a) il tutto [*hólon*] di un punto sarebbe a contatto con il tutto di un altro punto, o (b) una parte [*méros*] dell'uno si troverebbe a contatto con una parte dell'altro, o, infine, (c) una parte dell'uno sarebbe a contatto con la totalità dell'altro. Tuttavia, dal fatto che i punti sono privi di parti deriva l'impossibilità tanto di (b) quanto di (c). Se però è vero (a), ossia se il tutto di un punto è a contatto con il tutto di un altro punto, i due punti non saranno continui, perché ciò che è continuo deve avere delle parti differenti e separate per il luogo [*hétera kaì tópo kechorisména*] (231 b 4-6). Inoltre, il punto non può essere consecutivo al punto – ma questa è una condizione necessaria perché essi siano contigui –, allo stesso modo in cui l'istante non può esserlo all'istante. Consecutivo [*ephexês*] è infatti ciò che non ha una realtà intermedia dello stesso genere [*metaxý synghenés*] (231 b 8-9), mentre fra due punti c'è sempre una linea e, parimenti, fra due istanti c'è sempre un tempo.

In terzo luogo, (III) il continuo, se fosse costituito da indivisibili, potrebbe ovviamente essere diviso in indivisibili; in tal caso, però, l'indivisibile sarebbe contiguo all'indivisibile, ma questo, come si è visto, è impossibile.

Un ulteriore argomento addotto dallo Stagirita (IV) è quello secondo cui, se l'estensione fosse composta d'indivisibili, il movimento, dovendola percorrere, dovrebbe essere costituito a sua volta da movimenti indivisibili, vale a dire da movimenti non in corso di svolgimento, bensì già compiuti [*eíe àn he kínesis ouk ek kinéseon all'ek kinemáton*] (232 a 8-9): di conseguenza, quel che si muove in modo continuo si troverebbe nello stesso tempo [*háma*] in quiete, in modo parimenti continuo.

Infinita divisibilità del tempo e dello spazio

Lo Stagirita dimostra poi (*cap. 2*) la divisibilità infinita del tempo e dello spazio (essi, infatti, sono continui, e continuo è precisamente ciò che è

divisibile in parti che a loro volta sono sempre divisibili). Supponiamo, afferma, che A sia più veloce di B e che B abbia percorso la distanza CD nel tempo EF. Essendo più veloce, A avrà percorso la medesima distanza in un tempo minore EG. Nel tempo EG, B avrà coperto una distanza minore CH; per parte sua, A avrà percorso la distanza CH in un tempo più breve, e così all'infinito. Si giunge in tal modo a tempi e distanze via via minori, senza che sia possibile fissare un limite. Troviamo anche una sintetica discussione dei paradossi per mezzo dei quali Zenone aveva tentato di dimostrare l'impossibilità del movimento. Confutando gli argomenti zenoniani relativi agli «infiniti per divisione», Aristotele chiarisce che il movimento, così come ogni continuo, è divisibile all'infinito. (La discussione verrà ripresa e approfondita in VI, 9.)

Quindi, il filosofo prosegue (*cap. 3*) l'indagine sulla continuità e la divisibilità infinita dello spazio, del movimento e del tempo. In primo luogo, egli prova che l'istante è indivisibile, e che nulla si muove o entra in quiete in un istante: il moto e la quiete sono possibili solo nel tempo. Inoltre (*cap. 4*), tutto ciò che muta è necessariamente divisibile [*tò dè metabállon hápan anánke diairetòn eînai*] (234 b 10). Ogni movimento è divisibile tanto (α) in rapporto al tempo che occupa, quanto (β) in relazione ai diversi movimenti delle parti del corpo che si muove. Il tempo, il movimento, l'essere mosso del corpo, il corpo che si muove e la distanza che esso percorre: tutti questi fattori hanno divisioni corrispondenti, in quanto il rapporto d'implicazione esistente fra essi fa sì che la divisibilità dell'uno si estenda agli altri.

Analizzando gli elementi costitutivi del cambiamento, Aristotele osserva (*cap. 5*) che ogni cosa che è cambiata, non appena è cambiata, sta necessariamente in ciò in cui è cambiata [*anánke tò metabeblekós, hóte prôton metabébleken, eînai en hô metabébleken*] (235 b 7-8). Il tempo preciso dell'avvenuto mutamento di una cosa dev'essere indivisibile [*átomon*]; per contro, non esiste un tempo preciso in cui qualcosa inizia a cambiare. Inoltre (*cap. 6*), una cosa cambia durante ciascuna parte del tempo del suo cambiamento. Qualsiasi cosa che sia in corso di cambiamento è già cambiata, e qualsiasi cosa che sia cambiata era precedentemententente in corso di cambiamento: esiste dunque una sorta di rapporto circolare fra il cambiamento compiuto e quello in corso.

Mediante l'analisi della relazione che intercorre fra il tempo e il movimento, lo Stagirita dimostra (*cap. 7*) che nulla può impiegare un tempo infinito per compiere un movimento finito, né alcunché può effettuare un movimento infinito in un tempo finito.

Passando a considerare il rapporto esistente fra la quiete e il movimento (*cap. 8*), Aristotele chiarisce come ciò che sta entrando in quiete sia in movimento, e proprio per tale motivo abbia necessariamente una collocazione nel tempo [*en chróno hístasthai anánke*] (238 b 26-27). Se si suppone che esista un tempo preciso in cui una cosa entra in quiete, ne risulterà che essa sta entrando in quiete in ciascuna parte di quel tempo, essendo questo divisibile [*diairetón*]. Di conseguenza, non c'è un tempo preciso in cui una cosa entra in quiete, né ve ne è uno in cui qualcosa è in quiete. Lo Stagirita dimostra poi come per tutto il tempo del suo movimento il mosso non si trovi mai in un luogo preciso.

I paradossi di Zenone

Riprendendo la discussione iniziata nel cap. 2, il filosofo esamina (*cap. 9*) le celebri aporie formulate da Zenone contro il movimento, ossia i quattro paradossi seguenti: (a) quello detto «della dicotomia», che deduce l'impossibilità del movimento dal fatto che ciò che si muove deve prima raggiungere la metà del percorso, ma prima di questa la metà, e così all'infinito; (b) «l'Achille», secondo cui l'eroe acheo non potrà raggiungere la tartaruga; (c) quello «della freccia», e infine (d) l'argomento delle masse che si muovono in uno stadio in senso contrario e a eguale velocità («lo stadio»).

In sostanza, la soluzione proposta da Aristotele è che, mentre è impossibile attraversare uno spazio infinito in un tempo finito, è possibile percorrere uno spazio *infinitamente divisibile* in un tempo finito, dal momento che un tempo finito è esso stesso infinitamente divisibile.[11]

Infine, il filosofo dimostra (*cap. 10*) come il movimento sia impossibile, se non per accidente [*katà symbebekós*], in ciò che è privo di parti [*amerés*], cioè indivisibile secondo la quantità [*katà posòn adiaíreton*] (240 b 8-13). Inoltre, non esiste nessun cambiamento singolo che sia infinito a eccezione del movimento circolare [*he kýklo phorá*]. In altre parole, il mutamento all'infinito è possibile solo nell'unità infinitamente iterantesi della traslazione circolare.

[11] Sulla complessa trattazione aristotelica delle aporie zenoniane è fondamentale: M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1962.

3.1.7 Libro VII - Motori e mobili

Questo libro, che si distingue dagli altri libri della *Fisica* per il suo carattere piuttosto frammentario, non viene citato in alcun'altra opera del *Corpus Aristotelicum* e sembra essere stato sconosciuto prima dell'edizione di Andronìco di Rodi. Se autentico (come sembra probabile), deve risalire – secondo quanto hanno sostenuto, sulla base di argomenti diversi, W. Jaeger, W.D. Ross e I. Düring – a un periodo abbastanza antico dell'evoluzione dello Stagirita. In effetti, esso si presenta come il risultato di un dialogo piuttosto ravvicinato con le tesi di Platone e degli accademici.

Il libro analizza il rapporto fra i motori e i mobili. Contro la dottrina platonica dell'automovimento, Aristotele sostiene (*cap. 1*) che tutto ciò che si muove dev'essere mosso da qualcos'altro: per evitare il regresso all'infinito è perciò necessario porre un Primo Motore [*prôton kinoûn*]. Quel che dà inizio al movimento o al mutamento deve trovarsi (*cap. 2*) a contatto con il mosso. Ciò che chiamiamo (*cap. 3*) mutamento qualitativo (alterazione) si basa esclusivamente sulla sensazione. Dopo aver affrontato (*cap. 4*) il problema della commensurabilità o incommensurabilità dei movimenti, lo Stagirita considera infine (*cap. 5*) il rapporto di proporzionalità esistente fra la forza motrice, il tempo del movimento e la distanza da percorrere.

3.1.8 Libro VIII - Il Primo Motore

Eternità del movimento

Aristotele si domanda (*cap. 1*) se il movimento [*kínesis*], che costituisce quasi la vita stessa per tutti gli esseri naturali [*hoîon zoé tis oûsa toîs phýsei synestôsi pâsin*] (250 b 14-15), abbia mai avuto inizio. Al riguardo, i pensatori precedenti hanno espresso opinioni disparate. Indagare questo problema è d'altronde assai importante, «non solo per quel che riguarda la teoria della natura, ma anche in rapporto alla ricerca che ha per oggetto il principio primo» [*ou mónon pròs tèn perì phýseos theorían… allà kaì pròs tèn méthodon tèn perì tês archês tês prótes*] (251 a 6-8). Allorché parla della «teoria della natura», lo Stagirita evidentemente intende l'esposizione degli aspetti fondamentali della realtà naturale che ha svolto nei libri I-VI della *Fisica*. L'accenno alla «ricerca che ha per oggetto il principio primo» potrebbe invece riferirsi, secondo quanto ha suggerito Düring, all'indagine sul Primo Motore immobile che il filosofo conduce nel libro XII della *Metafisica* (va però precisato

che la questione relativa al rapporto di anteriorità o posteriorità cronologica della *Fisica* rispetto al libro XII della *Metafisica* è tuttora aperta). In ogni caso, la frase citata contribuisce a caratterizzare quest'ultimo libro della *Fisica* come una sorta di "giuntura" tra la scienza della natura e la filosofia prima o metafisica.

Aristotele dimostra (*cap. 2*) come il movimento sia ingenerato e incorruttibile. Prende quindi in esame il moto e la quiete (*cap. 3*) e nel quadro di tale indagine polemizza con (a) quanti (gli eleati) affermano che «tutto è sempre in quiete» [*pánta eremeîn aeí*] (253 a 24): una tesi siffatta, che costoro si sono sforzati di giustificare razionalmente disprezzando i dati dei sensi, svelle sin dalle fondamenta tutte le scienze – le quali si basano, per l'appunto, sull'esistenza del movimento – e distrugge similmente tutte le opinioni. Ma lo Stagirita critica pure (b) quanti (gli eraclitei) sostengono che «tutto si trova sempre in movimento» [*pánt'aeì kineîsthai*] (253 a 25), ancorché riconosca che questa posizione contrasta con l'esperienza in misura minore della prima. In realtà, spiega, alcuni enti sono sempre in quiete, altri sempre in movimento e altri ancora, infine, talora in quiete e talaltra in movimento.

Necessità di un Primo Motore

Seguono (*cap. 4*) alcune distinzioni di notevole rilievo. Il motore e il mosso possono essere tali o (I) per accidente [*katà symbebekós*] – è il caso delle cose che appartengono rispettivamente a un motore o a un mosso – oppure (II) per sé [*kath'hautá*]. Questa seconda categoria si divide a sua volta in due gruppi: (II*a*) alcune cose si muovono da sé [*yph'heautoû*], (II*b*) altre, invece, sono mosse da altro [*hyp'állou*]; le prime si muovono per natura [*phýsei*], le seconde per costrizione e contro natura [*bía kaì parà phýsin*]. Rientrano nella classe (II*a*) – quella dei movimenti che avvengono da sé e per natura – sia i movimenti degli esseri viventi, sia quelli degli elementi verso i loro luoghi naturali (ciò che è leggero tende naturalmente verso l'alto, mentre il grave si dirige naturalmente verso il basso). In ogni caso, tanto per (II*a*) quanto per (II*b*) vale il principio secondo cui ciò che si muove riceve il suo movimento da altro [*hypó tinos kineîsthai tò kinoúmenon*] (254 b 25); come diranno gli Scolastici: *quidquid movetur ab alio movetur*.

Dunque, poiché (*cap. 5*) tutto ciò che si muove è mosso da altro, se si vuole evitare un regresso all'infinito «è necessario che esista un Primo Motore che non è mosso da altro» [*anánke ti eînai kinoûn hò ouch hyp'állou prôton*] (256 a 15-16). Il Primo Motore non è mosso da altro

in quanto muove da sé se stesso [*kineî autò hautó*] (257 a 32). Il fisico è tenuto a studiare un tale ente perché esso, pur non facendo parte della natura, esercita la propria azione causale sulla natura stessa. Anche il Primo Motore, come tutto ciò che è in movimento, è divisibile in parti che a loro volta sono sempre divisibili. Ora, «in ciò che muove se stesso vi sono una componente che muove e una che viene mossa» [*tò mèn... kineî tò dè kineîtai toû autò hautò kinoûntos*] (257 b 12-13); la prima è quella immobile [*tò kinoûn akíneton*]. Il Primo Motore, inoltre (*cap. 6*), non viene mosso neppure per accidente. Esso è unico [*hén*] ed eterno [*aídion*], e dal momento che rimane semplice e identico e permane altresì nel medesimo luogo, genera un movimento unico e semplice [*mían kaì haplên kinései kínesin*] (260 a 17-19).

Di tutti i generi di movimento (*cap. 7*), quello primo e fondamentale è il movimento locale o traslazione [*phorá*], l'unico che può essere continuo [*synechés*]. Esaminando, poi, le diverse forme di movimento locale (*cap. 8*), lo Stagirita nota che mentre il moto rettilineo non è continuo ed è finito, perché ritorna su se stesso, quello che si svolge lungo una circonferenza [*he d'epì tês peripheroûs*] (264 b 9) è uno [*mía*], continuo [*synechés*] e infinito [*ápeiros*]. Dunque (*cap. 9*), così come il primo dei movimenti è quello locale, allo stesso modo il primo dei movimenti locali è la *traslazione circolare*: essa, infatti, non soltanto è una e continua, ma è pure l'unica a poter essere uniforme [*homalê*]; al tempo stesso, costituisce la misura [*métron*] di tutti gli altri movimenti.

L'azione del Primo Motore

Aristotele dimostra (*cap. 10*) che il Primo Motore dev'essere privo di parti estese [*amerés*] e sprovvisto di grandezza [*medèn échein méghethos*] (266 a 10-11). Da un lato, infatti, nessuna grandezza può essere infinita; dall'altro, ogni grandezza finita ha necessariamente una potenza finita e, di conseguenza, non può muovere per un tempo infinito.

Il Primo Motore si trova sulla circonferenza estrema del cosmo. Per dimostrarlo, lo Stagirita innanzi tutto osserva che il movimento deve partire o dal centro o dalla circonferenza, dal momento che questi sono gli unici princìpi [*archaí*]. Inoltre, il movimento che viene trasmesso direttamente dal Primo Motore dev'essere il più veloce di tutti, essendo la velocità destinata a scemare, a motivo del progressivo indebolirsi dell'impulso, a mano a mano che ci si allontana da esso. Ora, si constata – rileva il filosofo – che il moto della sfera delle stelle fisse è il più rapido di tutti. Dunque, ogni movimento nel cosmo è trasmesso dal primo cielo,

ossia dal cielo più esterno, e il Primo Motore, che agisce direttamente su di esso, si trova sulla circonferenza estrema dell'universo.

In altre opere – soprattutto in *De caelo* II, 3, in *De gen. et corr.* II, 10 e in vari passi di *Meteor.* I-III – Aristotele cerca d'illustrare in termini più precisi e in forma più concreta la propria concezione del ruolo causale "cosmico" del Primo Motore. In tale quadro, egli spiega come i corpi celesti, e in particolare il Sole, da una parte provochino con il loro movimento circolare i fenomeni meteorologici, i quali costituiscono le condizioni generali della vita terrestre, e dall'altro, determinando l'alternarsi del giorno e della notte nonché l'avvicendarsi delle stagioni, conferiscano ai processi della Terra un carattere di relativa regolarità. Nella *Fisica*, d'altro canto, il filosofo non chiarisce in che modo il Primo Motore, pur essendo incorporeo, possa trasmettere il movimento al primo cielo. In quest'opera, in effetti, lo Stagirita riconosce solo due modi fondamentali di trasmissione del movimento (come appare chiaro in VII, 2): la spinta [*ôsis*] e la trazione [*hélxis*], ma evidentemente né l'uno né l'altro può essere attribuito a una realtà incorporea. È nella *Metafisica* (libro XII, cap. 7) che Aristotele spiega come il Primo Motore muova in quanto oggetto di desiderio e d'amore (cfr. *infra*, cap. 5, § 5.13.6).

3.2 *Il cielo*

Il cielo[*] consta di quattro libri: i primi due trattano del cielo, degli astri che lo popolano e, infine, della Terra; il III e il IV prendono invece in esame i quattro elementi sublunari.

Il cielo
Perì ouranoû (lat.: *De caelo*)

- 1ª ed. Padova 1473 (lat.; con il commento di Averroè); Venezia 1497 (gr.; nel vol. II dell'edizione degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 268 a - 313 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Il cielo*, a c. di A. Jori, Rusconi, Milano 1999, Bompiani, Milano 2002.

3.2.1 Libro I - L'etere. Caratteri fondamentali del cosmo

Aristotele innanzi tutto chiarisce (*cap. 1*) che l'oggetto principale della scienza della natura [*he perì phýseos epistéme*] è costituito dai corpi e dalle grandezze. Il corpo è una specie del continuo [*synechés*]; quest'ultimo è «ciò che è divisibile in parti che a loro volta sono sempre divisibili» [*tò diairetòn eis aeì diairetá*] (268 a 6-7) e comprende tre specie di grandezze: la linea, la superficie e il corpo solido. Dal momento, poi, che ci sono soltanto tre dimensioni, il corpo, che si estende su tutte e tre, può essere considerato la grandezza «perfetta» [*téleion*].

Tutti i corpi, dunque, sono grandezze perfette, nel senso che non mancano di alcuna dimensione; ognuno di essi è però limitato dal contatto con i corpi contigui. Soltanto l'universo, inteso come il Tutto [*tò pân*], può essere detto perfetto sotto tutti i rispetti, in quanto rappresenta l'intero di cui i corpi separati sono le parti, e non costituisce a sua volta la parte di un intero più grande.

Il quinto elemento e le sue proprietà

Lo Stagirita passa poi a dimostrare (*cap. 2*) che il corpo atto a muoversi circolarmente di cui sono fatti i cieli è un quinto elemento, diverso dai quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) che compongono il mondo sublunare. Gli elementi sono corpi naturali semplici: in quanto sono naturali, possiedono un principio di movimento in se stessi; in quanto sono semplici, hanno un movimento secondo natura che è anch'esso semplice. Ora, gli unici tipi di movimento semplice sono (I) quello rettilineo – che si distingue in (a) moto verso l'alto e (b) moto verso il basso – e (II) quello circolare: di questi, i movimenti rettilinei appartengono ai quattro elementi noti. D'altra parte, poiché ogni movimento semplice è il movimento di un corpo semplice, deve esistere un corpo semplice atto a muoversi naturalmente di moto circolare. Tale corpo è *primo* per natura. Delle linee semplici, infatti, è quella circolare a essere perfetta, e il perfetto viene prima dell'imperfetto: ne consegue che il movimento circolare viene prima di quello rettilineo, e che il corpo di cui esso costituisce il movimento naturale è primo per natura. Questo corpo sarà dunque «più divino ed eccellente» [*theiotéra kaì protéra*] (269 a 31-32) degli altri.

Procedendo a illustrare le proprietà del quinto elemento, lo Stagirita dimostra innanzi tutto (*cap. 3*) come esso non sia (a) né leggero, né pesante. La leggerezza comporta infatti il movimento di allontanamento

dal centro, mentre il peso implica il moto diretto verso il centro, ma il corpo primo non può avere né l'uno né l'altro movimento, né secondo natura, né contro natura. (b) Tale corpo, inoltre, è ingenerato e incorruttibile, giacché non ha contrario e, come Aristotele ha dimostrato nella *Fisica*, la generazione e la corruzione hanno luogo solamente là dove vi siano dei contrari. (c) Esso, poi, non aumenta né diminuisce, dal momento che la crescita e la diminuzione sono soltanto dei casi particolari di generazione e di corruzione. (d) È inalterabile, in quanto i corpi naturali che subiscono dei cambiamenti di qualità sono soggetti anche alla crescita e alla diminuzione, ma questi processi, come si è visto in (c), nel suo caso vanno esclusi.

Le precedenti conclusioni, raggiunte per via razionale, trovano conferma, a giudizio dello Stagirita, in alcuni elementi tratti dall'esperienza, ossia (α) nella credenza universalmente diffusa negli dèi e nell'assegnazione a essi del luogo più elevato dell'universo; (β) nel fatto che non si è mai osservato nei cieli, a memoria d'uomo, alcun cambiamento; (γ) nell'esistenza di un nome antico per il corpo in questione: 'etere' [*aithér*], che trae origine, secondo Aristotele, dall'unione di *aeí* [= sempre] e di *theîn* [= correre].

Il movimento circolare, proprio del corpo primo, non ha contrario (*cap. 4*). Da un lato, infatti, le traslazioni rettilinee non sono contrarie a quella circolare; dall'altro, i movimenti che si svolgono lungo una circonferenza non sono contrari fra loro neppure nel caso in cui procedano in direzioni contrarie.

Finitezza dell'universo

L'universo è finito (*cap. 5*), dal momento che è impossibile che esista un corpo infinito. Innanzi tutto, infatti, (I) il corpo primo non può essere infinito, in quanto la sua traslazione secondo natura è quella circolare, e nessun corpo che si muova circolarmente può essere infinito, come lo Stagirita dimostra avvalendosi di vari argomenti. Egli osserva, tra l'altro, (a) che i concetti di un cerchio o di una sfera infinita sono contraddittori; tuttavia, un corpo infinito che si muovesse di moto circolare dovrebbe muoversi lungo un cerchio infinito. Inoltre, (b) un corpo infinito, nel caso in cui potesse compiere una rivoluzione completa, dovrebbe percorrere uno spazio infinito (l'orbita della sua rivoluzione) in un tempo finito, il che però è impossibile.

D'altro canto (*cap. 6*), non può essere infinito (II) neppure qualcuno degli altri elementi. Infatti, (a) gli elementi diversi dal corpo primo

hanno i movimenti contrari verso l'alto e verso il basso: si dirigono, cioè, verso luoghi contrari. E poiché uno di questi luoghi, il centro dell'universo, è determinato, devono parimenti esserlo così la circonferenza come pure lo spazio situato tra i due estremi. Di conseguenza, i corpi che riempiono tale spazio non possono essere infiniti. In secondo luogo, (b) un corpo infinito dovrebbe avere un peso o finito o infinito, ma entrambe le possibilità sono inammissibili.

D'altronde – prosegue Aristotele – (*cap. 7*), si può dimostrare l'impossibilità di un corpo infinito anche mediante degli argomenti di carattere più dialettico [*loghikóteron*]. In effetti, tanto (1*a*) un corpo infinito costituito di parti dissimili quanto (1*b*) uno composto di parti simili sono impossibili. Un corpo infinito, inoltre, non può né agire, né patire, e questo così (2*a*) in relazione a un corpo finito come pure (2*b*) in rapporto a un altro corpo parimenti infinito. Tuttavia, «ogni corpo sensibile ha la potenza di agire, o quella di patire, o entrambe» [*pân sôma aisthetòn échei dýnamin poietikèn è pathetikèn è ámpho*] (275 b 5-6), e qualsiasi corpo che esista nello spazio è sensibile. Quindi, poiché è impossibile che un corpo infinito sia sensibile, se ne conclude che nello spazio non può esistere nessun corpo infinito.

Unicità del cosmo

Il filosofo passa poi a dimostrare (*cap. 8*) che può esistere soltanto *un* cielo, o mondo [*kósmos*]. Tra gli argomenti dei quali si serve per provare questa tesi, i più importanti sono i seguenti.

(a) Ogni elemento si muove secondo natura in una certa direzione e verso un luogo specifico. Ora, se esistessero più mondi, questi dovrebbero essere costituiti dagli stessi elementi. Di conseguenza, gli elementi dei diversi mondi avrebbero i medesimi movimenti naturali: in altri termini, tutta la terra dovrebbe dirigersi secondo natura verso lo stesso centro e, analogamente, tutto il fuoco dovrebbe portarsi verso la medesima circonferenza. Questo, però, sarebbe impossibile, qualora vi fossero diversi mondi ciascuno dei quali dotato del proprio centro e della propria circonferenza. Perciò possono esistere soltanto un centro e una circonferenza: può esserci, cioè, soltanto un mondo.

(b) Ogni cambiamento si verifica tra stati opposti che sono formalmente diversi ed è, inoltre, limitato. Tale principio deve valere anche per il moto locale: nel suo caso, gli opposti sono l'alto e il basso, che costituiscono dunque i termini della traslazione.

(c) Un ulteriore argomento di grande interesse, e di notevole rilievo

speculativo, a favore della tesi dell'unicità del cosmo (*cap. 9*), viene tratto dalla dottrina della forma e della materia. Infatti – osserva lo Stagirita –, l'eventualità che esista una pluralità d'individui formalmente identici dev'essere esclusa nel caso in cui l'unico ente di una certa specie esaurisca *tutta* la materia adatta alla realizzazione della sua forma particolare. Il mondo, o cosmo, soddisfa precisamente tale condizione, dal momento che nessuna delle tre varietà di corpo naturale semplice può esistere fuori di esso. Questa dimostrazione dell'unicità del mondo ha un corollario importante: fuori del cielo, non essendoci corpi, non possono esistere né luogo, né vuoto, né tempo, giacché questi dipendono dalla presenza attuale o potenziale di un corpo. Di conseguenza, ciò che esiste fuori del cielo andrà esente dalle vicissitudini dello spazio e del tempo e sarà la prima e più alta realtà.

Eternità del mondo

Lo Stagirita affronta quindi (*cap. 10*) il problema se il mondo sia generato o ingenerato e, simmetricamente, se sia corruttibile o incorruttibile. Attenendosi al suo metodo abituale, comincia con l'esaminare le teorie precedenti. Orbene, tutti concordemente ritengono che il mondo sia generato. Quanto alla sua corruttibilità, le opinioni invece divergono, e possono essere classificate in tre gruppi: (I) per alcuni il mondo è incorruttibile; (II) per altri è corruttibile; (III) per altri ancora, infine, è soggetto a un'alternanza incessante di esistenza e non esistenza.

A giudizio di Aristotele, la tesi (I) è inammissibile: tra l'altro, essa contraddice un dato universale di esperienza, secondo il quale tutto ciò che nasce può anche corrompersi. (Vacuo e fallace risulta poi l'espediente di quanti affermano di parlare della generazione del mondo non in senso letterale, ma soltanto sul piano logico e a scopo didattico, e ricorrono in tale contesto all'analogia della costruzione di figure geometriche.)

Per parte sua, la teoria (III), secondo la quale il mondo è soggetto a processi alterni di generazione e di dissoluzione, altro non significa se non che gli elementi si combinano ora in una forma e ora in un'altra: ma un processo di tal sorta, osserva lo Stagirita, non può essere chiamato propriamente 'generazione' e 'corruzione'.

Passando, infine, alla teoria (II), conformemente alla quale il mondo è generabile e corruttibile in senso assoluto, Aristotele rileva che è necessario affrontare nella sua globalità il problema relativo alla possibilità che una realtà ingenerata si corrompa o – secondo quanto Platone sostiene nel *Timeo* – che una realtà generata sia incorruttibile. Così, dopo

aver fornito (*cap. 11*) le necessarie delucidazioni terminologiche, il filosofo esamina (*cap. 12*) i rapporti esistenti tra le nozioni di generato, ingenerato, corruttibile e incorruttibile, dimostrando che ciò che esiste per un tempo infinito non può mai avere la potenza di non esistere e dev'essere, pertanto, incorruttibile, come pure ingenerato.

3.2.2 Libro II - Gli astri e la Terra

Le traslazioni celesti

In primo luogo, lo Stagirita chiarisce (*cap. 1*) che il movimento incessante del cielo più esterno comprende tutti gli altri movimenti, dei quali esso costituisce il limite [*péras*]. Essendo perfetto ed eterno, tale movimento non può comportare alcuno sforzo: in base a questo argomento è possibile respingere tre precedenti teorie relative al moto del cielo, vale a dire (a) il mito di Atlante, (b) la dottrina empedoclea di un «vortice» [*díne*] capace d'imprimere al cielo un movimento più veloce dell'impulso determinato dal suo peso, e (c) la teoria di un'anima [*psyché*] la quale muoverebbe il corpo del cielo con un'azione costrittiva analoga a quella con cui le nostre anime muovono i nostri corpi. Siffatte teorie si radicano, spiega Aristotele, in uno stesso errore, consistente nell'attribuire ai corpi celesti una materia simile agli elementi terrestri.

Il filosofo dimostra poi (*cap. 2*) come nel cielo siano presenti tutte le determinazioni spaziali: alto e basso, davanti e dietro, destra e sinistra. Il punto più alto e quello più basso del cielo sono costituiti dai poli, e la sfera celeste ruota intorno all'asse teso fra di essi. (Secondo lo Stagirita, il polo situato sulle nostre teste è in realtà il basso e noi abitiamo, pertanto, l'emisfero inferiore; infatti, tutti i movimenti naturali partono da destra, e questa nel cielo deve coincidere con il lato dal quale sorgono le stelle, ossia con l'oriente.)

Aristotele si domanda (*cap. 3*) per quale motivo i pianeti, il Sole e la Luna abbiano dei movimenti circolari che differiscono dalla rivoluzione delle stelle fisse. La ragione della prima traslazione appare chiara, afferma, se si considerano i punti seguenti: (a) il primo cielo è un corpo divino; (b) l'atto di Dio è la vita eterna; (c) in un corpo, questa si manifesta nella forma di un movimento eterno; (d) l'unico movimento che può essere eterno è la traslazione circolare. Più complessa la sequenza argomentativa di cui il filosofo si avvale per spiegare perché esistono anche le traslazioni secondarie: come afferma W.D. Ross, «in uno dei suoi più audaci saggi di costruzione *a priori*, Aristotele tenta di mostrare perché

la struttura generale dell'universo deve essere quale è».[12] Il ragionamento si struttura come segue.

(a) Se esiste un corpo che ruota, è necessario che vi sia qualcosa che rimane immobile e che funge da centro attorno al quale si svolge la rotazione. Nel caso del cielo, però, il centro non può essere una parte del corpo divino – ossia del cielo stesso –, perché tale corpo, in virtù della sua essenza, non può mai rimanere immobile. Il centro immobile del cielo è dunque costituito dalla Terra, della cui esistenza viene in tal modo dimostrata la necessità.

(b) L'esistenza della terra comporta a sua volta quella del suo contrario, il fuoco: infatti, «se uno dei contrari esiste per natura, è necessario che anche l'altro esista per natura» (286 a 23-24). Per ragioni analoghe, l'esistenza della terra e del fuoco implica quella dei due corpi intermedi (l'acqua e l'aria).

(c) Ma se esistono i quattro elementi, devono esserci anche la generazione e la corruzione: tali elementi sono infatti dotati di un movimento diverso da quello circolare, sicché è manifesto che nessuno di essi può essere eterno.

(d) D'altra parte, perché si verifichino la generazione e la corruzione devono esserci una o più traslazioni diverse da quella della sfera delle stelle fisse: i movimenti dei pianeti sono dunque non meno necessari della traslazione prima.

Forma del cielo

La sfericità del cielo (*cap. 4*) viene provata con gli argomenti seguenti. (1) Dal momento che il cielo è il primo corpo e la sfera costituisce il primo solido, la sfera rappresenta la figura adatta al cielo. (2) L'universo si muove di moto circolare e, d'altra parte, fuori di esso non c'è né vuoto, né luogo, sicché la sua forma sarà necessariamente sferica. (3) La rivoluzione del cielo, essendo continua, uniforme ed eterna, rappresenta l'unità di misura [*métron*] di tutti i movimenti. Poiché però «in ogni genere è la quantità più piccola a costituire la misura» (287 a 24-25), l'unità di misura dei movimenti dev'essere il percorso più breve con cui qualcosa parte da un punto e vi fa ritorno: si tratta del percorso circolare, per cui il cielo sarà sferico. (4) Partendo idealmente dal centro dell'universo, si constata che la terra ha forma sferica e che l'ha pure l'acqua situata su di

[12] W.D. Ross, *Aristotle*, trad. it. *Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1976², p. 96.

essa (Aristotele dimostra la sfericità della massa acquea). È allora legittimo assumere che tale configurazione si mantenga a mano a mano che ci si allontana dal centro in direzione della circonferenza dell'universo, perché ogni corpo si trova in un rapporto di continuità con quello collocato immediatamente dopo di esso.

Lo Stagirita cerca poi di spiegare – formulando, come precisa, degli argomenti non stringenti, ma soltanto plausibili – (*cap. 5*) per quale motivo il cielo si muova in una direzione anziché nell'altra. In proposito, egli si basa sul principio secondo cui «la natura realizza sempre la possibilità migliore» [*he phýsis aeì poieî tôn endechoménon tò béltiston*] (288 a 2) e ne evince che la rotazione del cielo è orientata «verso la direzione più nobile» [*epì tò timióteron*] (288 a 11-12), ossia «in avanti». Quindi, Aristotele dimostra (*cap. 6*) che il moto del cielo si svolge a velocità uniforme. Tra gli argomenti utilizzati, è degno di menzione il seguente. In ogni movimento ci sono due fattori, il motore e il mosso, e l'irregolarità del movimento non può derivare se non dall'uno, dall'altro, o da entrambi. Nel caso del cielo, però, si è dimostrato che il mosso è immune da qualsiasi cambiamento; a maggior ragione, è impossibile che l'irregolarità provenga dal motore, dal momento che ciò che muove è ancor meno soggetto al cambiamento del mosso.

Gli astri

Passando agli astri, il filosofo chiarisce (*cap. 7*) che non sono costituiti di fuoco, come taluni sostengono, bensì del quinto elemento, ossia di etere, all'interno del quale essi pure si muovono. La luce e (nel caso del Sole) il calore che emettono si spiegano con l'attrito che il loro movimento provoca sull'aria sottostante. Gli astri, d'altronde (*cap. 8*), non si muovono da sé, bensì per effetto del moto delle sfere in cui si trovano infissi. Ancorché elegantemente formulata, la teoria pitagorica dell'armonia delle sfere (*cap. 9*) si rivela insostenibile: in effetti, un rumore formidabile come quello che dovremmo attribuire a corpi delle dimensioni degli astri avrebbe già da molto tempo frantumato e distrutto ogni cosa sulla terra.

Per quel che riguarda, poi, l'ordine degli astri (*cap. 10*), ossia le loro posizioni rispetto alla sfera più esterna e fra loro, Aristotele, nel rinviare alle opere degli astronomi per spiegazioni più dettagliate, osserva che, in ogni caso, la velocità con la quale ciascun astro si muove sulla propria orbita è proporzionale alla sua distanza dall'ultima sfera. Gli astri, inoltre, hanno forma sferica (*cap. 11*). Si è infatti mostrato che essi non cau-

sano i propri movimenti, e la natura, la quale «non fa nulla senza ragione o invano» [*he... phýsis oudèn alógos oudè máten poieî*] (291 b 13-14), deve aver assegnato loro la figura meno idonea al movimento, ossia, per l'appunto, quella sferica. Inoltre, così l'osservazione diretta come pure la deduzione matematica attestano che la Luna ha forma sferica, sicché l'avranno pure tutti gli altri corpi celesti.

Infine (*cap. 12*), avvalendosi di argomenti plausibili e basandosi sul principio secondo cui gli astri, lungi dall'essere delle masse inerti, sono partecipi di attività e di vita [*deî d'hos metechónton hypolambánein práxeos kaì zoês*] (292 a 20-21), lo Stagirita risolve due aporie: la prima relativa alla mancanza di una diretta correlazione tra l'ordine dei pianeti e la complessità e molteplicità dei loro movimenti; la seconda connessa con la circostanza che il cielo delle stelle fisse trasporta una schiera innumerevole di stelle, laddove ognuno degli altri astri ha un movimento suo proprio.

La Terra

Ha quindi inizio (*cap. 13*) la sezione relativa alla Terra. Lo Stagirita s'interroga sulla sua posizione e la sua forma e affronta, correlativamente, il problema se essa si trovi in quiete o in movimento. Innanzi tutto, il filosofo espone e critica le teorie precedenti.

(A) Quanto alla *posizione*, i pitagorici ritengono che la Terra ruoti come un pianeta intorno al centro, occupato dal fuoco; credono inoltre nell'esistenza di un'«Antiterra» [*antíchthon*], opposta alla Terra e anch'essa in rotazione intorno al centro. Evidentemente, rileva Aristotele, costoro ignorano la possibilità che il centro geometrico e quello reale non coincidano.

(B) Per quel che concerne la *forma*, alcuni pensano che la Terra sia sferica, mentre altri la dicono piatta e simile a un tamburo. La prova addotta da questi ultimi è costituita dalla linea retta che la Terra presenta contro il Sole al sorgere e al tramontare dell'astro: si tratta però, osserva lo Stagirita, di un argomento fallace, in quanto è necessario considerare l'immensa estensione della Terra, nonché la sua distanza dal Sole.

(C) Successivamente, il filosofo illustra (e confuta) diverse teorie elaborate per spiegare l'*immobilità* della Terra. Tra le altre, egli critica, fondandosi sulla propria dottrina dei luoghi naturali, la teoria empedoclea del «vortice», nonché quella, formulata da Anassimandro, secondo cui la Terra rimane immobile grazie al suo equilibrio per indifferenza [*dià tèn homoióteta*] (295 b 11), ossia perché, essendo situata al centro e tro-

vandosi pertanto in una relazione assolutamente identica con ogni punto della circonferenza dell'universo, non ha nessuna ragione per muoversi in una direzione anziché in un'altra.

Aristotele passa poi (*cap. 14*) alla *pars construens*, esponendo la propria teoria della Terra. Questa, in primo luogo, (1) è immobile al centro dell'universo, com'è confermato dal movimento secondo natura della terra verso il centro, quale si constata nel caso di singole zolle. Il centro della Terra e quello dell'universo coincidono, ma è in quanto centro dell'universo che tale luogo attira i gravi. La Terra, inoltre, (2) ha forma sferica. Per provare questa tesi, lo Stagirita menziona, tra l'altro, la circostanza che i gravi non cadono in linee parallele, bensì in modo da formare degli angoli simili. Fa altresì riferimento ad alcuni dati d'osservazione: così, le eclissi di Luna presentano sempre un profilo convesso; oltre a ciò, spostamenti anche relativamente modesti dell'osservatore sulla superficie terrestre determinano sensibili mutamenti nella posizione apparente delle stelle.

3.2.3 Libro III - Gli elementi sublunari

Teorie della generazione

Conclusa la trattazione relativa al corpo primo, Aristotele passa a considerare (*cap. 1*) gli altri elementi (quelli sublunari). Una ricerca di tal sorta richiede però, osserva, che si affronti il problema della generazione: andranno quindi esaminate le teorie che sono state formulate su quest'ultima. Dopo aver fatto cenno alla dottrina degli eleati secondo cui la generazione rappresenta un'apparenza ingannevole, perché ciò che esiste è immutabile e incorruttibile, e a quella di Eraclito, conformemente alla quale, invece, tutto è soggetto a un flusso incessante, a un eterno processo di generazione, mutamento e corruzione, lo Stagirita considera la teoria sostenuta da Platone e da numerosi accademici. A giudizio di costoro, tutti i corpi naturali sono generati e i loro elementi ultimi sono delle superfici piane. Aristotele mostra come una teoria siffatta abbia inaccettabili implicazioni di carattere fisico. Tra l'altro, poiché i corpi naturali hanno un peso, dovranno averlo anche le loro parti, per piccole che siano: di conseguenza, le superfici saranno dotate di peso, e così pure le linee e i punti. Ma un punto non può avere un peso, in quanto è per definizione indivisibile, e ogni realtà dotata di peso è, invece, divisibile.

Lo Stagirita precisa poi (*cap. 2*) che ogni elemento ha un proprio movimento secondo natura: il movimento dev'essere infatti o secondo na-

tura o per costrizione, e il movimento per costrizione implica quello secondo natura. Dal canto suo, la quiete è secondo natura quando un corpo ha raggiunto il luogo verso il quale si muoveva di un movimento secondo natura: è il caso della quiete della terra al centro.

Gli elementi

Dopo aver definito l'elemento [*stoicheîon*] (*cap. 3*) come ciò in cui gli altri corpi si dividono, ma che non è divisibile, a sua volta, «in parti che ne differiscano per specie» (302 a 18), il filosofo si domanda (*cap. 4*) quale sia il numero degli elementi. Va senz'altro escluso che tale numero sia infinito; in effetti, le due teorie che, per l'appunto, postulano un'infinità di elementi – quella di Anassagora, secondo cui tutti i corpi omeomeri sono elementi, e quella degli atomisti – si espongono a un gran numero di critiche sostanziali.

D'altro canto (*cap. 5*), non è neppure possibile ridurre gli elementi a uno solo. Al riguardo, lo Stagirita passa in rassegna e confuta le teorie monistiche, che partisce in due categorie fondamentali: (I) le teorie che identificano l'unico elemento con l'aria, l'acqua o un corpo intermedio, e (II) quelle che considerano come unico elemento il fuoco. Dal momento, poi, che è impossibile (*cap. 6*) che gli elementi siano eterni, essi saranno di necessità generabili e corruttibili. Ma in che modo avviene la loro generazione? Evidentemente, gli elementi non possono essere generati da qualcosa di diverso da essi, e ciò tanto (a) nell'ipotesi che questo qualcosa sia un ente incorporeo, quanto (b) in quella che si tratti, invece, di un corpo.

Rimane allora un'unica possibilità (*cap. 7*): essi *si generano reciprocamente*. Aristotele procede così a esaminare e a confutare le teorie sulla generazione reciproca degli elementi formulate dai suoi predecessori, ossia: (1) la dottrina della «separazione», proposta da Empedocle e da Democrito; (2) la teoria che spiega la generazione reciproca degli elementi nei termini di un cambiamento di figura; (3) la dottrina platonica della generazione per scomposizione in superfici [*tê dialýsei tê eis tà epípeda*] (305 b 30-31). A proposito di ques'ultima teoria, lo Stagirita rileva, tra l'altro, che parlare di una generazione a partire da superfici significa far nascere i corpi dall'incorporeo, il che è inammissibile.

Da tale panorama critico delle dottrine precedenti scaturisce la conclusione (*cap. 8*) che la diversità degli elementi non può essere ricondotta a differenze di forma delle loro particelle. Il corretto metodo d'indagine consisterà allora nello studiare in primo luogo le differenze di maggiore

rilievo fra gli elementi: «quelle relative alle loro affezioni, azioni e potenze» [*haí te katà tà páthe kaì tà érga kaì tàs dynámeis*] (307 b 20-21).

3.2.4 Libro IV - Il pesante e il leggero

L'ultimo libro de *Il cielo* costituisce in pratica una monografia sul pesante [*barý*] e sul leggero [*keûphon*]. Il pesante viene definito (*cap. 1*) come ciò che si muove naturalmente verso il centro dell'universo, ossia verso il basso assoluto; il leggero, a sua volta, è ciò che si dirige con moto secondo natura verso la circonferenza estrema del cielo, la quale rappresenta l'alto assoluto.

A giudizio di Aristotele (*cap. 2*), le teorie degli altri pensatori (in particolare Platone e gli atomisti) sul peso e la leggerezza sono accomunate da un limite strutturale, vale a dire dall'incapacità di spiegare il peso e la leggerezza *assoluti*. Inoltre, tutti coloro che pongono un unico elemento, o un'unica coppia di contrari, s'imbattono in difficoltà insormontabili allorché affrontano i fenomeni del peso e della leggerezza. Tali fenomeni (*cap. 3*) altro non sono se non la tendenza di alcuni corpi a muoversi rispettivamente verso il basso o verso l'alto. La ragione di questa tendenza consiste nel fatto che ognuno dei quattro elementi ha il suo luogo proprio, e quindi un naturale impulso a dirigervisi.

Lo Stagirita passa poi a determinare (*cap. 4*) le proprietà distintive dei quattro elementi in rapporto al peso e alla leggerezza. Il fuoco è assolutamente leggero e la terra assolutamente pesante: in altri termini, non vi è nulla che si sollevi con moto naturale al di sopra del fuoco o che si porti, parimenti secondo natura, al di sotto della terra. L'acqua e l'aria sono invece relativamente pesanti e leggere, essendo più pesanti del fuoco e più leggere della terra. L'una in rapporto all'altra, tuttavia, sono la prima assolutamente pesante e la seconda assolutamente leggera: ciò significa che una quantità anche piccola di acqua si collocherà sempre sotto una quantità anche grande di aria.

Aristotele spiega inoltre (*cap. 5*) che devono esserci quattro tipi di materia, nel senso che devono esistere le quattro potenze possedute dagli elementi, i quali sono, come si è visto, pesanti e leggeri: due in senso assoluto e due in senso relativo. Da un altro punto di vista, tuttavia, gli elementi devono avere tutti la medesima materia, in quanto subiscono delle trasformazioni reciproche. In conclusione, è necessario che esista una materia comune [*koiné*], ma con differenze di essenza. Infine (*cap. 6*), il movimento dei corpi verso l'alto o verso il basso non è causato dalla loro

figura, anche se questa può agevolarlo o impedirlo (in effetti, gli oggetti pesanti a volte rimangono a galla, se hanno forma piatta, mentre vanno a fondo se sono conformati diversamente).

3.3 La generazione e la corruzione

I due libri de ***La generazione e la corruzione***[*] costituiscono il séguito de *Il cielo*: in particolare, completano la teoria degli elementi, illustrata da Aristotele nel terzo libro del trattato precedente, con un'indagine sulla generazione e la corruzione, intese quali trasformazioni reciproche degli elementi.

3.3.1 Libro I - Indagine sui processi della generazione e della corruzione

Monisti e pluralisti

Lo Stagirita ritiene (*cap. 1*) che le teorie elaborate dai suoi predecessori per risolvere il problema della generazione e della corruzione possano essere ricondotte a due orientamenti fondamentali. Da una parte (I) vi sono i monisti, i quali tendono a ridurre i due processi a mutamenti qualitativi di un'unica sostanza; dall'altra (II) i pluralisti, che concepiscono la generazione come una combinazione di diversi corpi elementari e la corruzione come una dissociazione di tali corpi.

Gli atomisti (*cap. 2*), dal canto loro, hanno dato una forma più definita alla teoria dei pluralisti, interpretando la generazione e la corruzione delle cose nei termini, rispettivamente, dell'aggregazione [*sýnkrisis*] e della separazione [*diákrisis*] di atomi. La tesi dell'esistenza di atomi si presenta come plausibile, osserva Aristotele, alla luce dell'argomento seguente: se si suppone che un corpo sia divisibile all'infinito, in un deter-

---

[*] *La generazione e la corruzione*
Perì ghenéseos kaì phthorâs (lat.: *De generatione et corruptione*)

- 1ª ed. Padova 1474 (lat.; con il commento di Averroè); Venezia 1497 (gr.; nel vol. II dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 314 a - 338 b 19.
- ed. it.: Aristotele, *La generazione e la corruzione*, a c. di M. Migliori, Loffredo, Napoli 1976.

minato momento esso si troverebbe infinitamente diviso, ossia diviso in parti prive di grandezza. Ma nessuna somma, per quanto grande, di parti inestese è in grado di costituire un corpo esteso. Di conseguenza, un corpo non può essere divisibile all'infinito: dev'essere composto di parti indivisibili, ossia, per l'appunto, di atomi. Tuttavia, l'assumere che esistano dei corpi indivisibili porta a conseguenze inammissibili (illustrate in termini analitici in *Phys.* 231 a 21 ss. e in *De caelo* 303 a ss.).

La posizione dello Stagirita è, allora, la seguente. Un corpo può essere diviso in qualsiasi punto, dal momento che nessuna sua parte è indivisibile, ma non può esserlo contemporaneamente in ogni punto: in tal caso, infatti, esso avrebbe un numero finito di punti, l'uno contiguo all'altro, e, potendo essere diviso in tutti questi punti, finirebbe con il dissolversi. In realtà, ogni corpo ha in potenza un numero infinito di punti, tra i quali non esiste contiguità. Così, una grandezza viene divisa non in atomi, bensì in parti relativamente piccole. D'altro canto, l'aggregazione e la separazione, anche intese in questi termini, non sono in grado di spiegare il cambiamento che riguarda «una cosa nella sua totalità, e la trasforma da questa cosa in quest'altra [*ek toûde eis tóde hólon*]» (317 a 21-22): un cambiamento siffatto non interessa solo le proprietà della cosa, ma anche la sua forma e la sua materia le quali, combinandosi, la rendono precisamente ciò che è.

Generazione di una sostanza

In rapporto alla generazione assoluta [*haplôs*] (*cap. 3*) – vale a dire al generarsi di una sostanza, inteso come un processo diverso dalla semplice assunzione da parte di una sostanza di una nuova proprietà –, due sono le aporie che si presentano. La prima (a) riguarda il modo in cui può generarsi una sostanza. È manifesto che questa deve trarre origine da ciò che è sostanza in potenza. Tuttavia, (α) se s'ipotizza che tale sostanza in potenza non possieda in atto alcun attributo, si pone l'esistenza separata di un ente del tutto indeterminato, e si finisce così con l'ammettere che qualcosa nasca dall'assoluto non essere [*ex haplôs mè óntos*] (317 b 5, cfr. 317 b 30-31); (β) se invece si suppone che essa abbia in atto degli attributi non sostanziali, si giunge ad affermare l'esistenza di proprietà separate dalle sostanze, il che è inammissibile. La seconda aporia (b) concerne invece l'eternità del processo della generazione, con riferimento, in particolare, alla causa materiale.

La soluzione di entrambe le difficoltà viene trovata da Aristotele nella tesi che la corruzione, o distruzione, di una sostanza è in pari tempo la

generazione di un'altra sostanza, e viceversa. Il processo della generazione appare problematico soltanto se lo s'interpreta come un venire all'essere a partire dall'assoluto non essere, ma questa, chiarisce lo Stagirita, non è la prospettiva corretta. Parimenti, l'eternità della generazione può suscitare degli interrogativi solo se si suppone che la totalità dell'esistente venga meno per effetto della corruzione, intesa come un passaggio di ciò che è all'assoluto non essere. Ma la corruzione non è affatto un processo di tal sorta, perché ciò che è impercettibile ai sensi non è per ciò stesso un non essere. La generazione e la corruzione costituiscono gli aspetti complementari di un *unico* processo, mediante il quale una sostanza si trasforma in un'altra. Alcune di tali trasformazioni [*metabolai*] vengono definite in modo più appropriato come generazioni, in particolare nel caso in cui la sostanza risultante dal processo possieda una forma più alta di realtà, un carattere più positivo di quella da cui si origina.

Generi di cambiamento

Aristotele distingue poi (*cap. 4*) in termini più precisi i vari generi di cambiamento. L'alterazione [*alloíosis*] è il mutamento che si verifica quando (i) c'è un sostrato percettibile che permane, e (ii) la nuova proprietà è una proprietà di tale sostrato. In tal modo, lo Stagirita può differenziare l'alterazione dalla generazione, in quanto (i) in ogni generazione c'è un sostrato che permane: esso, però, non è percettibile; inoltre (ii) in alcune generazioni una proprietà percettibile permane, e la nuova proprietà è una semplice determinazione accidentale.

Per parte sua, la crescita [*aúxesis*] (*cap. 5*) si distingue sia dai processi della generazione e della corruzione, sia dall'alterazione, in quanto (α) è un cambiamento rispetto alla grandezza, e non alla sostanza o alla qualità, e (β) comporta un mutamento di luogo, che peraltro è di un tipo speciale: non si tratta né di traslazione, né di rotazione, bensì di espansione. La crescita in quanto tale esibisce alcuni caratteri peculiari. Innanzi tutto, (a) è un processo per effetto del quale aumentano le dimensioni di ogni parte di ciò che si accresce. Inoltre, (b) ciò che si accresce aumenta le proprie dimensioni per l'aggiunta di qualcosa di corporeo, essendo l'esistenza del vuoto inammissibile. Infine, (c) è possibile distinguere la crescita da una generazione cui si accompagni l'espansione (come nel caso del generarsi dell'aria dall'acqua) in base al fatto che nella prima ciò che cresce conserva la propria natura.

Osserva poi lo Stagirita che la crescita è caratteristica degli esseri viventi. Sono innanzi tutto i tessuti a crescere; essi, infatti, costituiscono gli

organi. Ora, i tessuti hanno sia una materia sia una forma (ovvero una struttura), e mentre le loro particelle materiali affluiscono e defluiscono continuamente, la loro forma permane identica e nel contempo si accresce. La causa efficiente della crescita, spiega il filosofo, è l'anima nutritiva che, realizzando la mistione del cibo, che è carne in potenza, con la carne del corpo, trasforma il primo in carne in atto. La forma [*eîdos*] che si espande con la crescita è «una certa potenza presente nella materia, simile a un condotto» [*hoîon aulós, dýnamís tis en hýle*] (322 a 28-29) nel quale fluisce nuova materia. La crescita prosegue finché tale potenza è in grado di assorbire una quantità di materia superiore a quella necessaria per rimediare al consumo del tessuto; quando però la potenza in questione è indebolita dall'uso, la crescita ha termine, per quanto la nutrizione continui, e col tempo inizia il declino.

Cause della generazione

Aristotele studia poi (*cap. 6*) la generazione in rapporto alle sue cause. Innanzi tutto, esamina la causa materiale, intendendosi per questa non il sostrato ultimo, ossia la materia prima (che in ultima analisi costituisce un concetto-limite), bensì i «cosiddetti elementi» [*tôn kalouménon stoicheíon*] (322 b 1-2), vale a dire i corpi elementari. Questi formano i tessuti per mezzo della mistione (o mescolanza), la quale comporta l'azione e la passione, che a loro volta implicano il contatto [*haphé*]. Aristotele ha spiegato nella *Fisica* che due cose sono a contatto l'una con l'altra quando «le loro estremità si trovano assieme» [*tà ákra háma*] (*Phys.* V, 3; 226 b 23). Ora, (I) il contatto in senso proprio riguarda soltanto realtà dotate di posizione e di luogo, ossia enti che si muovono di moto naturale verso l'alto o verso il basso, essendo l'alto e il basso le determinazioni spaziali primarie. In altri termini, esso propriamente appartiene solo ai corpi sublunari (che sono pesanti o leggeri). In senso derivato (II), però, il contatto spetta pure (II*a*) agli enti matematici, dei quali si può affermare, in certo modo, che hanno un luogo, nonché (II*b*) a tutto ciò che si muove senza essere mosso da altro e, parimenti, senza causare o subire un mutamento: un corpo di tal sorta tocca senza essere toccato, laddove nel mondo sublunare il contatto è reciproco.

I pensatori precedenti hanno sostenuto (*cap. 7*) o che solo il dissimile agisce sul dissimile, o che soltanto il simile agisce sul simile. Tuttavia, obietta Aristotele, una cosa non può produrre mutamenti né in ciò che le è del tutto simile, né in ciò che non ha nulla in comune con essa (per esempio, una linea non può agire, in quanto tale, sulla bianchezza). La

soluzione da lui proposta è, allora, che il paziente e l'agente devono essere identici per genere e differenti per specie: ciò significa che essi sono necessariamente o dei contrari o degli intermedi fra contrari. La generazione, essendo un processo verso uno stato contrario, deve configurarsi come l'assimilazione del paziente all'agente. E se alcuni parlano del sostrato come di ciò che subisce l'azione (sicché dicono, per esempio: «l'uomo viene riscaldato»), laddove altri attribuiscono tale ruolo a un contrario (e affermano, pertanto: «quello che è freddo viene riscaldato»), ciò dipende, rileva lo Stagirita, dalla circostanza che i sostenitori delle due posizioni concentrano la propria attenzione in modo unilaterale sul sostrato oppure sui contrari.

Dal momento che si verifica fra cose che appartengono al medesimo genere e hanno perciò la stessa materia, o potenza di opposti, l'azione implica la reazione. Questo principio non vale però nei casi in cui agiscono «le potenze attive le cui forme non sono incorporate nella materia» [*hósa... mè en hýle échei tèn morphén... tôn poietikôn*]: tali potenze, infatti (si tratta delle *téchnai*), non sono soggette ad alcuna reazione (324 b 4-6).

Dopo aver illustrato (*cap. 8*) due teorie relative all'azione e alla passione – quella empedoclea dei pori e quella degli atomi e del vuoto, formulata da Leucippo e Democrito –, Aristotele osserva (*cap. 9*) che i corpi sono suscettibili di mutamento non in parti specifiche in cui si trovino dei pori (come per Empedocle) oppure dei vuoti (come per gli atomisti), bensì nella loro totalità.

Natura e condizioni della mistione

Lo Stagirita passa quindi (*cap. 10*) a esaminare la mistione [*meîxis*]. Alcuni pensatori, per la verità, ne hanno negato l'esistenza, prospettando le seguenti possibilità: o (a) ambedue gli elementi della mistione rimangono inalterati, o (b) uno dei due viene distrutto, oppure (c) vengono distrutti entrambi. Ora, se nei casi (a) e (b) non si può dire che i due elementi siano mescolati, in (c) essi non esistono in stato di mistione perché non esistono più affatto. Aristotele chiarisce come nella mistione non si realizzi nessuna delle alternative precedentemente illustrate. Nella *meîxis*, infatti, gli elementi non rimangono quali erano in precedenza e, d'altro canto, non sono neppure completamente distrutti: quando sono mescolati, essi sono ancora in potenza quello che erano, e possono tornare al loro stato precedente mediante l'analisi o scomposizione. La mistione – osserva ancora lo Stagirita – non dev'essere concepita come la

semplice giustapposizione delle parti di un componente a quelle di un altro. È questo l'errore che commettono tanto (α) quelli che considerano tali parti come così minuscole da risultare impercettibili, quanto (β) coloro per cui esse sono individisibili (atomi). Né l'una né l'altra posizione è in grado di spiegare la generazione di un corpo realmente omogeneo, ogni parte del quale, cioè, è simile a qualsiasi altra parte e al tutto.

È necessario che le cose che sono interessate dalla mistione soddisfino alcune condizioni. Esse devono essere: (I) capaci di agire l'una sull'altra; (II) facilmente divisibili e (III) presenti in proporzioni convenienti. Quando tali condizioni siano soddisfatte, ognuno dei due componenti trasforma l'altro in una natura intermedia fra le loro nature originarie, e questa alterazione è precisamente la causa della mistione. Come ha osservato W.D. Ross, per Aristotele la mistione non è, dunque, una miscela meccanica, bensì quella che oggi definiremmo una combinazione chimica.

3.3.2 Libro II *· La generazione reciproca degli elementi*

Nel secondo libro, lo Stagirita tratta della generazione reciproca degli elementi, dando risposta agli interrogativi che aveva formulato a tale proposito ne *Il cielo*.

Proprietà dei quattro elementi

Innanzi tutto, il filosofo prende nuovamente in considerazione (*cap. 1*) la causa materiale della generazione, vale a dire i «cosiddetti elementi» [*tà kaloúmena stoicheîa*], e affronta, al riguardo, due questioni. (I) In primo luogo, si chiede se essi siano realmente degli elementi, vale a dire componenti ultimi non ulteriormente analizzabili. (II) Quindi, si domanda se uno di essi abbia la priorità sugli altri.

(I) In relazione al primo punto, Aristotele afferma che, diversamente da quanto hanno sostenuto alcuni pensatori, non esiste nessun corpo che sia anteriore a essi. Senza dubbio, essi presuppongono un sostrato comune, la materia prima: questa, però, non gode di esistenza separata ed esiste soltanto in quanto determinata dall'una o dall'altra di certe qualità contrarie che a loro volta esistono solo in tale sostrato. Il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra, dunque, pur non essendo elementi in senso stretto (in quanto a livello concettuale è possibile scomporli ulteriormente), costituiscono i corpi più semplici.

Le contrarietà [*enantióseis*] fondamentali (*cap. 2*) devono riguardare

delle qualità tangibili, perché soltanto queste sono comuni a tutte le realtà sensibili. Alcune di tali qualità – per esempio il pesante e il leggero, o il duro e il molle – non comportano la potenza di agire o di patire. Ma gli elementi devono agire e reagire l'uno sull'altro, dal momento che si mescolano fra loro e si trasformano l'uno nell'altro: di conseguenza, le qualità che li caratterizzano saranno le coppie *caldo-freddo* e *secco-umido*. Infatti, il caldo tempera il freddo e il secco mitiga l'umido (e viceversa); in generale, poi, la coppia caldo-freddo svolge la funzione di agente, la coppia secco-umido quella di paziente. In termini più specifici, il caldo unisce le cose dello stesso genere e separa quelle di generi differenti, laddove il freddo unisce egualmente le cose omogenee e quelle eterogenee. Astrattamente prese (*cap. 3*), le quattro qualità primarie (caldo, freddo, secco e umido) associate in coppie darebbero origine a sei combinazioni differenti. Dato però che i contrari caldo-freddo e secco-umido non possono accoppiarsi fra loro, ci saranno solo quattro combinazioni, che Aristotele assegna ai quattro corpi semplici nella forma seguente: (1) il caldo e il secco al fuoco; (2) il caldo e l'umido all'aria; (3) il freddo e l'umido all'acqua e (4) il freddo e il secco alla terra.

Un processo ciclico

Lo Stagirita passa poi (*capp. 4-5*) all'interrogativo (II), concernente l'eventuale priorità di un elemento sugli altri. La sua tesi è che nessuno dei quattro elementi è primo, inderivato e immutabile; tutti, invece, si trasformano l'uno nell'altro con un processo ciclico. Al riguardo, esistono diverse possibilità. (a) La trasformazione più rapida è quella di un elemento in un altro che gli sia immediatamente vicino nella serie fuoco-aria-acqua-terra, in quanto un processo di tal genere comporta il cambiamento di un'unica qualità primaria. (b) Più complessa, dal momento che implica il mutamento di entrambe le qualità, la trasformazione di un elemento in un altro che non gli sia consecutivo. (c) Va infine menzionato un terzo processo, mediante il quale due elementi (non consecutivi) si trasformano insieme in un terzo, perdendo ciascuno una proprietà: in tal modo, per esempio, la coppia fuoco-acqua può generare la terra oppure l'aria.

Successivamente (*cap. 6*), Aristotele mette in evidenza le difficoltà alle quali conduce la dottrina di Empedocle, la quale nega la possibilità di una trasformazione reciproca degli elementi. Chiarisce poi (*cap. 7*) come da un lato la distinzione da lui effettuata fra il caldo, il freddo, il secco e l'umido assoluti e relativi e, dall'altro, il suo riconoscimento dell'azione

reciproca dei contrari, permettano di spiegare la mescolanza degli elementi nei corpi omeomeri. Precisa altresì (*cap. 8*) che tutti i corpi omeomeri devono contenere della terra, essendo questa l'elemento dominante nella regione sublunare (che è l'unica in cui tali corpi si trovano). Parimenti, è necessario che tutti contengano dell'acqua: i composti devono infatti avere una conformazione ben definita e soltanto l'acqua, fra gli elementi, è capace di adattarsi prontamente a qualsiasi forma. Tutti gli esseri viventi devono comprendere, oltre alla terra e all'acqua (che sono atte a nutrirli), l'aria e il fuoco, che rappresentano i contrari rispettivamente della terra e dell'acqua.

Il Sole come causa efficiente

Aristotele riprende quindi (*cap. 9*) l'esame delle cause della generazione. (I) La causa materiale è «ciò che può essere e non essere» [*tò dynatòn eînai kaì mè eînai*] (335 a 32-33); dal canto suo, (II) la causa formale, che è al tempo stesso (III) quella finale, è la forma [*morphé*] e la specie [*eîdos*] degli enti che si generano. Dal momento che esprime il rapporto in cui si trovano gli elementi in un composto, la causa formale serve a definire quest'ultimo e, insieme, a chiarire il fine al quale tende la sua produzione.

Pur essendo necessarie, la causa formale e quella materiale non sono però sufficienti per spiegare la generazione. Da un lato, infatti, le Idee di cui parla Platone (intese come una sorta di causa formale) non sono capaci di spiegare la generazione che ha luogo qui e ora. Dall'altro, la materia ha come carattere peculiare la passività: essa non muove, ma è mossa. Si constata, in effetti, così nelle generazioni naturali come pure nelle produzioni artificiali, che la facoltà di muovere spetta a un fattore diverso dalla materia (l'acqua non genera da sé un animale, né il legno produce da solo un letto). In proposito, Aristotele osserva che chi pretende di attribuire la generazione esclusivamente alle proprietà della materia fa come chi considerasse la sega l'unica causa del prodotto del falegname.

Lo Stagirita passa così a illustrare (*cap. 10*) l'ultimo genere di causa: (IV) quella efficiente. Come spiega nella *Fisica* (cfr. *Phys.* VIII, 7-9), i corpi celesti sono animati da un movimento eterno. Tra essi, un'importanza particolare spetta al Sole che, muovendosi lungo l'eclittica, si avvicina e allontana alternativamente da ogni punto della Terra, causando in tal modo la generazione e la corruzione di tutto ciò che si trova nella sfera sublunare. In termini più precisi, il Sole col suo graduale avvicinarsi de-

termina la nascita e lo sviluppo fino alla maturità degli animali e delle piante, per provocarne poi, col suo progressivo allontanamento, il declino e la morte; in parallelo, esso causa l'alternarsi delle stagioni con la prevalenza ciclica del caldo e del secco o del freddo e dell'umido.

È dunque chiara, ora, la ragione per cui i quattro elementi sublunari non rimangono stabilmente nelle quattro sfere concentriche alle quali appartengono e verso cui tendono naturalmente a dirigersi: essa consiste nella perenne trasformazione reciproca degli elementi stessi, provocata a sua volta dal periodico avvicinarsi e allontanarsi del Sole. Il moto dell'astro lungo l'eclittica determina infatti il mutamento delle qualità, causando in tal modo la trasformazione degli elementi gli uni negli altri. E dal momento che, come si è visto, la trasformazione degli elementi è più facile quando è un'unica qualità a cambiare – per esempio, il fuoco (che è caldo e secco) si trasforma più facilmente in aria (calda e umida) che in acqua (fredda e umida) –, si produce una sorta di ordine ciclico: dal fuoco all'aria, da questa all'acqua, dall'acqua alla terra e da questa al fuoco. Tale ciclo perenne esibisce una regolarità, pur se relativa e imperfetta, con la quale il mondo sublunare si sforza d'imitare, nei limiti del possibile, la perfetta regolarità delle realtà eterne.

3.4 I *Meteorologici*

Nei ***Meteorologici***,* un trattato in quattro libri che mostra tracce di molteplici revisioni (Hans Strohm), lo Stagirita studia i fenomeni della regione sublunare. Il termine *'meteorologhiká'* designa, letteralmente, le «cose che si trovano in alto»: si tratta dei fenomeni naturali che si verifi-

* *Meteorologici*
Meteorologiká (lat.: *Meteorologica*)

- 1ª ed. Padova 1474 (lat.; con il commento di Averroè); Venezia 1497 (gr.; nel vol. II dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 338 a 20 - 390 b.
- ed. it.: Aristotele, *Meteorologica*, a c. di L. Pepe, Guida, Napoli 1982 (rist. Lampi di Stampa, Milano 2000); ed. parziale in C. Baffioni, *Il IV libro dei "Meteorologica" di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1981.

cano fra il cielo e la Terra, come pure sulla superficie terrestre. Nell'opera, pertanto, Aristotele esamina non soltanto i processi meteorologici, intesi nell'accezione attuale del termine, ma anche quelli geologici, nonché alcune realtà astronomiche (quali la Via Lattea e le comete) che ritiene situate nello spazio fra la Luna e la Terra. Il suo obiettivo è essenzialmente quello di colmare una lacuna, dando risposta a difficili interrogativi relativi a fenomeni che, in quanto manifestazioni naturali secondarie, non ha preso in considerazione nei trattati precedenti.

Da un certo punto di vista, lo Stagirita restringe l'àmbito che prima di lui veniva assegnato alla meteorologia, in quanto distingue da essa l'astronomia; al tempo stesso, però, egli amplia l'area della disciplina, facendovi rientrare lo studio delle sostanze terrestri (che costituiscono l'oggetto del libro IV).

3.4.1 Libri I-III - Esame dei fenomeni "meteorologici"

Nel primo libro, dopo aver chiarito (*cap. 1*) qual è la collocazione della meteorologia nello studio della natura, Aristotele precisa (*cap. 2*) che la causa efficiente dei fenomeni che intende indagare è rappresentata dai corpi celesti, e in particolare dal Sole, mentre le loro cause materiali sono gli elementi sublunari: fuoco, aria, acqua e terra.

Due tipi di «esalazione»

Si domanda poi (*cap. 3*) da che cosa sia occupata la regione situata tra la Terra e la Luna: quella, cioè, in cui si verificano i fenomeni meteorologici. La sua risposta (*cap. 4*) fa riferimento alla dottrina di origine eraclitea secondo cui il calore del Sole, agendo sulla superficie terrestre, genera due tipi di «esalazione» [*anathymíasis*]. Infatti, (I) quando i raggi solari colpiscono la terra, che è secca, ne scaturisce un'esalazione *calda e secca* (assimilata da Aristotele per lo più al fumo, ma anche al fuoco o al vento); (II) allorché invece cadono sull'acqua, essi producono un'esalazione *umida e fredda*, una sorta di vapore [*atmís*] (341 b 5-12). (I) L'esalazione secca [*kapnódes*] è costituita di minuscole particelle di terra che si stanno trasformando in fuoco ed esibiscono già, ancorché a un grado inferiore, le proprietà dell'elemento igneo, ossia il calore e la secchezza. (II) L'esalazione umida [*atmidódes*], dal canto suo, consiste di piccolissime particelle d'acqua che sono in via di diventare aria ma presentano ancora le qualità dell'acqua, vale a dire la freddezza e l'umidità.

Lo Stagirita precisa che nella parte superiore dell'atmosfera si trova solo l'esalazione secca, mentre la regione inferiore le contiene entrambe e possiede il caldo dell'una e l'umidità dell'altra. Di solito i due strati dell'atmosfera vengono chiamati rispettivamente 'fuoco' e 'aria'; tuttavia, spiega il filosofo, la parte superiore non è propriamente fuoco, bensì una sostanza combustibile [*hypénkauma*] che è il più infiammabile di tutti i corpi e s'incendia facilmente per effetto del minimo movimento [*mikrâs kinéseos tychòn enkaíesthai pollákis*] (341 b 20-21). Le due esalazioni sono complementari: nessuna delle due può esistere senza l'altra, ancorché l'una o l'altra possa risultare prevalente. Esse riempiono l'intera regione fra la Terra e la Luna e costituiscono la materia di tutti i fenomeni meteorologici.

Esame dei singoli fenomeni

I primi tre libri dei *Meteorologici* tentano di chiarire come le due esalazioni assumano forme disparate e producano fenomeni quanto mai vari per l'azione del caldo, del freddo o del movimento. In primo luogo, (*capp. 5-8*) Aristotele esamina i fenomeni che si verificano nella regione superiore, quella ignea, come le stelle cadenti, i colori dell'aurora e delle nubi, le comete e la Via Lattea. Passa quindi (*capp. 9-12*) alla regione inferiore o aerea e si studia di spiegare gli effetti che in essa produce l'esalazione umida: le piogge, le nubi, la nebbia, la rugiada, la brina, la neve e la grandine.

Procede poi all'esame dei fenomeni che si verificano al di sopra o al di sotto della superficie terrestre. Dapprima tratta (libro I, cap. 13 - libro II, cap. 3) di quelli dovuti all'esalazione umida: i fiumi, le sorgenti, le inondazioni e il mare. Considera poi (libro II, cap. 4 - libro III, cap. 1) le manifestazioni della regione aerea e di quella terrestre che sono cagionate dall'esalazione secca: i venti, i terremoti, i tuoni, i lampi, le tempeste e i fulmini. Torna quindi (libro III, capp. 2-6) ad alcuni fenomeni particolari che traggono origine dall'esalazione umida e implicano la riflessione o la rifrazione, quali gli aloni, gli arcobaleni e i pareli (tra l'altro, lo Stagirita spiega correttamente l'arcobaleno come un effetto della rifrazione [*anáklasis*]).

Infine, il filosofo concentra la propria attenzione sugli effetti che le esalazioni producono quando rimangono "imprigionate" nel terreno [*enkatakleioméne toîs tês ghês méresin*] (378 a 15-16). Lì, esse generano due specie di corpi: (a) i metalli [*tà metalleutá*], che derivano dall'esalazione umida e sono fusibili, e (b) i «fossili» [*tà oryktá*], formati invece

dall'esalazione secca: questi sono pietre o polveri colorate e non possono essere fusi (378 a 16-b 6).

A differenza delle realtà celesti, caratterizzate da un movimento perfettamente uniforme, circolare ed eterno, i fenomeni qui esaminati, pur essendo conformi, in termini generali, all'ordine complessivo della natura, manifestano anche un aspetto di relativo disordine e, per quanto retti dalla necessità – come Aristotele cerca di chiarire ricorrendo appunto alla dinamica delle due esalazioni –, non hanno, in senso proprio, una finalità. Tali fenomeni rientrano dunque nella regolarità soltanto parziale dei processi terrestri.

Il blocco costituito dai libri I-III contiene numerose osservazioni assai precise; anzi, come rileva I. Düring, «in quest'opera [Aristotele] si riferisce in misura straordinariamente alta a osservazioni personali»,[13] giungendo a ricordare un esperimento vero e proprio (II, 3; 358 b 35-359 a 5). A dispetto di tale componente, nonché dell'ingegnosità di molte spiegazioni, l'impianto complessivo della trattazione è irrimediabilmente viziato dal taglio aprioristico dell'indagine.

3.4.2 Libro IV - «Il più antico trattato di chimica»

Questo libro costituiva originariamente un trattato a sé stante. Ritenuto spurio, in passato, da non pochi studiosi (tra i quali Werner Jaeger, William David Ross, Ingeborg Hammer-Jensen), attualmente – in séguito alle ricerche di Ingemar Düring, Heinz Happ e Lucio Pepe – viene per lo più considerato autentico. A tutt'oggi, peraltro, non è stata data una spiegazione soddisfacente del contrasto che indubbiamente esiste (Hellmut Flashar) tra la teoria dei pori qui sostenuta – in particolare nei capp. 3, 8 e 9 – e la dottrina degli elementi e delle qualità che troviamo esposta nelle altre opere aristoteliche.

Nel libro, che può essere considerato «il più antico trattato di chimica a noi pervenuto» (Düring), lo Stagirita cerca d'identificare le forze che agiscono sugli elementi, e soprattutto di spiegare l'origine dei metalli e dei minerali. In tale prospettiva, egli studia in dettaglio l'azione esercitata dalle qualità *attive* (caldo e freddo) e i mutamenti di quelle *passive* (secco e umido).

Innanzi tutto, il filosofo chiarisce (*cap. 1*) che l'effetto primario del

[13] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 438.

caldo e del freddo consiste nella generazione di una nuova sostanza a partire da una materia preesistente. La generazione è provocata dalla presenza delle due qualità attive in un determinato rapporto. Il processo opposto è la putrefazione, causata dalla presenza del freddo all'interno di ciò che va in putrefazione e del caldo, invece, al suo esterno.

La «concozione» e le sue forme

Passando a esaminare l'effetto del caldo sulle sostanze già esistenti (*capp. 2-3*), lo Stagirita rileva dapprima come la terminologia disponibile sia inadeguata: «è necessario utilizzare delle espressioni che non sono adatte a descrivere i processi in esame» (379 b 14-15). L'azione del caldo è chiamata 'concozione' [*pépsis*]: il termine designa così la cottura come pure la digestione, e viene impiegato da Aristotele per indicare ogni processo naturale di maturazione che abbia luogo per effetto di un calore proprio.

Le specie della concozione, spiega poi il filosofo, sono tre. Vi è innanzi tutto (I) la *maturazione*, chiamata *'pépansis'*: la parola designa il processo che si compie quando un frutto, per esempio, giunge a maturazione, ma per analogia viene usata anche in riferimento a processi del tutto diversi, come la maturazione di un'ulcera. Il contrario della maturazione è la crudezza [*omótes*]. La seconda specie è (II) l'*ebollizione*. Il termine utilizzato – *'hépsesis'* – denota il processo mediante il quale, facendo bollire l'acqua, si elimina da qualcosa l'umidità; il suo contrario è lo scottamento [*mólynsis*]. Troviamo infine (III) l'*arrostimento*: la parola impiegata – *'óptesis'* – designa la cottura delle ceramiche; il suo contrario è la *státeusis*, vale a dire il bruciacchiare.

Per denotare la seconda e la terza specie della concozione Aristotele si avvale dunque di termini che, designanti originariamente delle operazioni artificiali, vengono utilizzati in senso traslato per indicare dei processi naturali analoghi. Per esempio, il filosofo (richiamandosi a teorie mediche del tempo) descrive la digestione come una sorta di processo di cottura o di ebollizione che si verifica per l'azione del calore interno del corpo. Un tale passaggio concettuale – e, in parallelo, linguistico – dall'ordine della *téchne* a quello della *phýsis* è lungi dal risultare problematico per lo Stagirita: questi è solito paragonare i processi della natura a quelli dell'arte, e viceversa, in base al principio secondo cui l'arte imita la natura e quest'ultima, dal canto suo, opera al modo di un eccellente artigiano (cfr. cap. 1, § 1.3.6).

Aristotele passa a esaminare (*capp. 4-7*) alcuni caratteri e processi connessi con le qualità passive: durezza e mollezza, essicazione e inumi-

dimento, solidificazione e liquefazione, ammorbidimento e indurimento. Distingue poi (*capp. 8-9*) le qualità dei corpi composti, animati e inanimati, in due categorie fondamentali: (a) quelle capaci di agire sui sensi – si tratta dei sensibili propri, di cui parla ne *L'anima* (cfr. *infra*, cap. 4, § 4.5.2) –, e (b) quelle che implicano la capacità, o l'incapacità, di subire un'azione; quindi, analizza e definisce diciotto coppie di qualità di questo secondo tipo (solubile e insolubile; flessibile e rigido ecc.). Infine (*capp. 10-11*), classifica i corpi omeomeri a seconda tanto della prevalenza al loro interno della terra o dell'acqua, quanto della loro temperatura specifica.

Di particolare rilievo la puntualizzazione conclusiva (*cap. 12*), relativa al fatto che a dispetto dell'apparenza non solo gli organi, ma anche i tessuti sono ciò che sono non semplicemente in virtù delle qualità materiali che possiedono, bensì a motivo delle *funzioni* specifiche che svolgono nell'organismo. Come spiega il filosofo,

> (...) tutte queste cose sono definite secondo la loro funzione [*hápanta d'estìn horisména tô érgo*]. Infatti, ciascuna delle cose che sono in grado di svolgere la propria funzione è realmente [*alethôs*] ciò che è: per esempio l'occhio, nel caso in cui veda. Invece, ciò che non è in grado di svolgere la propria funzione è tale solo per omonimia [*tò dè mè dynámenon homonýmos*].
>
> IV, 12; 390 a 10-12

Si annunzia in tal modo (W.D. Ross) l'indagine sul corpo vivente che Aristotele conduce, in una prospettiva teleologica, nei trattati biologici.

4. La biologia e la psicologia

4.1 Quadro generale

La vastità degli interessi scientifici di Aristotele appare quasi incredibile: lo Stagirita non solo conobbe a fondo tutte le scienze del suo tempo e apportò a esse (con l'unica eccezione della matematica) dei contributi sostanziali, ma diede anche vita a nuove discipline. In un quadro di tale ricchezza, un'importanza centrale va riconosciuta all'interesse del filosofo – anzi, alla sua vera e propria passione – per i fenomeni della vita. Le sue opere attestano infatti in termini di assoluta evidenza come la biologia rappresenti uno dei suoi interessi dominanti. E se si considerano la sua straordinaria potenza di osservazione, la cura estrema con cui raccoglie e organizza le testimonianze di altri osservatori e, infine, i rilevantissimi contributi teorici da lui arrecati in quest'àmbito, non si può dubitare che Aristotele sia stato il più grande biologo dell'antichità e uno tra i massimi di ogni tempo. Come afferma il biologo Ernst Mayr,

> (...) nessuno prima di Darwin ha fornito in misura pari ad Aristotele un contributo tanto cospicuo alla comprensione del mondo vivente (...). Non c'è quasi settore della storia della biologia che non si debba far iniziare da lui.[1]

In effetti,

> (...) i contributi introduttivi di carattere storico-scientifico apportati da Aristotele ai campi della zoologia classificatrice e descrittiva, dell'anatomia comparata degli animali, dell'istologia, delle teorie relative alla generazione, alla crescita e alla trasmissione dei caratteri ereditari, e, infine, della psicologia naturale, sono ampiamente riconosciuti ed estesamente documentati – a prescindere da singoli aspetti controversi – quali essenziali punti di partenza dello sviluppo delle ricerche biologiche.[2]

---

[1] E. Mayr, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt*, Springer, Berlin 1984, p. 73.

[2] Th. Leiber, *Vom mechanistischen Weltbild zur Selbstorganisation des Lebens*, Alber, Freiburg i.Br.-München 2000, p. 97.

Dal punto di vista dello Stagirita, la biologia e la psicologia non sono due scienze distinte: i suoi trattati biologici e psicologici costituiscono un complesso unitario. Fedeli, dunque, alla concezione di Aristotele (e scostandoci, in parallelo, dalle scelte di alcuni studiosi, i quali pretendono di applicare al suo pensiero la moderna distinzione delle due discipline), esamineremo congiuntamente tali trattati all'interno di questo capitolo.

Nell'esposizione, ci atterremo a un ordine che forse coincide con quello in cui lo Stagirita medesimo avrebbe potuto disporre i propri scritti di biologia e psicologia. Cominceremo dunque con (1) la *Storia degli animali* (o *Ricerche sugli animali*): si tratta di un'opera introduttiva, destinata da un lato a registrare i fenomeni principali della vita animale e dall'altro a elaborare, sulla base di tali dati, una sorta di morfologia comparata. Quindi, ci volgeremo ai testi che presentano un taglio più marcatamente teoretico. In primo luogo, vi sono alcuni scritti che trattano principalmente della *materia* degli esseri viventi: (2) *Le parti degli animali* e (3) *Il modo di spostarsi degli animali*. Viene quindi (4) *L'anima*, che studia la *forma* sostanziale dei viventi. Infine, troviamo alcune opere in cui si esaminano le *proprietà* che agli esseri viventi derivano dalla loro forma: (5) i *Piccoli trattati sulla natura* (*Parva naturalia*), (6) *Il movimento degli animali* e (7) *La generazione degli animali*. Fatta eccezione per alcune parti della *Storia degli animali*, tutti i trattati menzionati sono autentici.

4.1.1 La gerarchia delle forme di vita

Prima, però, di procedere all'analisi dei testi, dobbiamo soffermarci, sia pur brevemente, sull'idea centrale della biologia aristotelica. Si tratta del concetto di «scala della natura» (*scala naturae*), mediante il quale lo Stagirita riesce a organizzare in un complesso altamente coerente e unitario la straordinaria mole delle cognizioni di cui dispone intorno ai fenomeni fisio-biologici e psicologici.

Basandosi sul principio secondo cui in natura domina l'ordine (il mondo è un cosmo, nel senso pregnante del termine) e richiamandosi, nel contempo, a una prospettiva spiccatamente teleologica (ogni realtà naturale ha un fine), Aristotele elabora genialmente la visione di un ordine gerarchico della natura, ossia, per l'appunto, di una *scala naturae*. Per fondare tale intuizione, e insieme per esplicitarla, il filosofo fa ricorso a diversi criteri, che Ingemar Düring sintetizza come segue:

> 1) i tre gradi della vita psichica: funzioni vegetative, percezione e movimento, facoltà del pensiero; 2) il calore del corpo; 3) il grado della composizione: quanto più un organismo è complesso, tanto più elevato esso è; gli animali inferiori, infatti, sono di struttura così semplice che anche parti separate di essi possono sopravvivere; gli animali superiori, invece, hanno un elevato grado di unità nella loro struttura complessa.[3]

Il concetto di *scala naturae* non ha, però, un carattere rigido. Mostra invece una certa flessibilità, quando il filosofo cerca in concreto di trovare la collocazione appropriata di singole specie nella gerarchia delle forme di vita in tal guisa ipotizzata. Lo Stagirita è infatti il primo a porsi il problema della classificazione delle specie. A tale riguardo, tre sono i gradi fondamentali di somiglianza ch'egli riconosce nel regno animale.

C'è innanzi tutto (a) la completa identità del biotipo, quale si presenta all'interno di una determinata specie: qui, le differenze che pure sussistono fra gli individui (per esempio, nel colore degli occhi o dei capelli) non sono funzionali ad alcuno scopo.

Vi è poi (b) la somiglianza fra le specie che appartengono allo stesso «genere sommo»: esse hanno le medesime parti corporee, le quali differiscono fra loro soltanto di grado, vale a dire per il numero, le dimensioni, la morbidezza o la durezza, la finezza o la grossolanità e così via.

Infine, (c) esiste una somiglianza *analogica* fra gli stessi «generi sommi»: per esempio, Aristotele coglie l'analogia funzionale fra il braccio dell'uomo, la zampa anteriore dei quadrupedi e l'ala degli uccelli, oppure fra le ossa e le spine dei pesci, o ancora fra le penne e le squame (cfr. *Hist. anim.* 486 a 14 b 22, 497 b 6-13; *De part. anim.* 644 a 16-23).

4.1.2 Divisioni degli animali

Nell'applicazione di tali princìpi, il filosofo elabora una griglia concettuale notevolmente funzionale. La divisione più ampia viene tracciata fra (A) gli animali dotati di sangue e (B) quelli che ne sono privi: i due gruppi corrispondono alle moderne classi dei vertebrati e degli invertebrati.

I generi fondamentali in cui si suddivide il gruppo (A) sono i seguenti: (1) quadrupedi vivipari, (2) cetacei, (3) uccelli, (4) quadrupedi ovipari (rettili e anfibi) e (5) pesci (cfr. *Hist. anim.* I, 6; II, 15; *De part.*

[3] I. Düring, *Aristotele*, cit., pp. 595-596.

anim. IV, 10-13). Oltre a essi, lo Stagirita menziona la specie umana, che per lui costituisce una specie isolata, e talune specie intermedie.

Dal canto loro, gli animali del gruppo (B) vengono divisi in sottogruppi sulla base della maggiore o minore consistenza delle loro parti interne ed esterne. Vi sono perciò (1) i malaci o molluschi (cefalopodi), il cui esterno è molle, mentre la parte dura si trova all'interno; (2) i malacrostaci (crostacei), che hanno invece l'esterno duro e l'interno molle, e infine (3) gli insetti, i quali sono duri sia internamente sia esternamente (cfr. *Hist. anim.* I, 6; IV, 1; *De part. anim.* IV, 6-9).

4.1.3 Modalità di riproduzione

Dal momento che ciascuno dei generi menzionati presenta numerose differenze, è possibile raggruppare tali generi ricorrendo a criteri diversi, il più significativo dei quali è quello relativo al modo di riprodursi (cfr. *De gen. anim.* 732 a 25, 733 b 16). A giudizio dello Stagirita, per poter disporre correttamente gli animali in un ordine gerarchico è importante accertare quale sia il grado di sviluppo della prole nel momento in cui questa fuoriesce dal corpo del genitore. A sua volta, però, tale grado di sviluppo dipende dall'intensità del calore vitale del genitore. Partendo dalla constatazione dell'importanza essenziale che ha il calore nell'incubazione delle uova, Aristotele giunge infatti alla conclusione generale che il *calore* costituisce l'agente di ogni sviluppo. In relazione a tale fattore, la differenza principale è quella che sussiste tra gli animali dotati di sangue (ossia di sangue rosso) e quelli provvisti di un liquido analogo, ma più freddo [si spiega così il ruolo centrale che lo Stagirita attribuisce alla bipartizione degli animali nei gruppi (A) e (B)]. Fra gli animali provvisti di sangue, poi, quelli dotati di polmoni vanno considerati più caldi di quelli che ne sono privi: per Aristotele, infatti, lo scopo dei polmoni è quello di temperare l'eccessivo calore corporeo. In tale prospettiva, la *scala naturae* può essere articolata come segue.

(a) Gli animali più evoluti sono i vivipari, cioè quelli che possiedono un calore vitale sufficiente per generare una prole che alla nascita è simile ai genitori.

(b) Vengono poi quelli che depongono un uovo "perfetto", ossia un uovo che una volta generato non si accresce.

(c) Al terzo posto troviamo gli animali, come i pesci, che depongono un uovo "imperfetto"

(d) A un livello ancora inferiore s'incontrano gli esseri che per svi-

lupparsi devono passare attraverso lo stadio della larva. Questa costituisce per lo Stagirita una sorta di uovo; peraltro, si differenzia dall'uovo vero e proprio in quanto nessuna sua parte funge da semplice nutrimento, sicché si sviluppa nella sua totalità in un essere vivente.

(e) Un gradino ancora più basso è occupato dai testacei, vale a dire dagli invertebrati dotati di conchiglia, che non generano nemmeno una larva. Alcuni di essi producono in modo asessuato una sorta di gelatina generativa dalla quale si sviluppano i piccoli, mentre in altri la prole si forma semplicemente per gemmazione dai genitori (cfr. *Hist. anim.* 546 b 15-547 a 1; *De gen. anim.* 761 a 13-19, b 23-762 a 9).

In tutti i tipi appartenenti ai gruppi (d) ed (e), e occasionalmente perfino fra dei viventi evoluti come i pesci, ha luogo, secondo Aristotele, la generazione spontanea a partire da materie inorganiche come il fango o la putredine (è la celebre teoria della *generatio spontanea*, per la cui confutazione sperimentale si dovrà attendere l'età moderna).

4.2 La *Storia degli animali*

Il trattato trasmessoci sotto il titolo di ***Storia degli animali*** (o ***Ricerche sugli animali***),* il più esteso del *Corpus Aristotelicum*, costituisce, nella forma in cui si presenta attualmente, il risultato della redazione di Andronico di Rodi. Questi raccolse sotto un unico titolo quattro complessi distinti, disposti nell'ordine seguente: (a) il blocco rappresentato dai libri I-VI; (b) i trattati, forse originariamente separati, costituiti dai libri VIII e IX; (c) il libro VII (probabilmente spurio) sulla generazione e lo sviluppo dell'uomo, e (d) il libro X, certamente inautentico, sulla sterilità nell'uomo. Corrispondentemente, nei migliori manoscritti il testo si pre-

---

Storia degli animali (o *Ricerche sugli animali*)
Perì tà zôa historía (lat.: *Historia animalium*)

- 1ª ed. Venezia 1476 (lat.); Venezia 1497 (gr.; nel vol. III dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 486 a 5 - 638 b.
- ed. it. in Aristotele, *Opere biologiche*, a c. di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971 (1996²).

senta nella successione: I-VI, VIII-IX, VII, X. Fu Teodoro Gaza (1398-1475) il primo a collocare, nella sua traduzione latina dell'opera (pubblicata nel 1476), quello che in origine costituiva il libro IX subito dopo il VI, in base alla considerazione che dopo quest'ultimo sembra ci si debba attendere una trattazione relativa alla generazione e allo sviluppo dell'uomo, la quale, annunziata in V, 1 (539 a 1), risulta invece mancante. La disposizione dei libri adottata da Gaza venne successivamente ripresa nella *Editio princeps* del testo greco (1497), nonché in tutte le edizioni seguenti (con l'unica eccezione di quella a cura di Hermann Aubert e Friedrich Wimmer, pubblicata a Leipzig nel 1868). Per motivi di praticità, anche noi faremo riferimento a essa (il lettore dovrà però tenere presente che originariamente il nostro libro VII era appunto il IX, il nostro libro VIII il VII e il nostro libro IX l'VIII).

4.2.1 Storia del testo

La *Storia degli animali* appartiene alla categoria degli scritti aristotelici che circolavano ed erano utilizzati già in epoca precedente all'edizione di Andronìco. La circostanza è confermata sia dalle numerose citazioni dell'opera da parte di autori come Plinio il Vecchio (23-79 d.C.), Ateneo di Naucrati (II-III sec. d.C.), Claudio Eliano (170 ca - 235 ca d.C.) ecc. (solo in Ateneo si trovano ben 112 citazioni del trattato), i quali si basano su fonti ellenistiche, sia dall'utilizzazione della *Storia degli animali* nella letteratura "paradossografica" dell'età ellenistica (Callimaco [310/305-240 a.C.], Antigono di Caristo [nato verso il 295 a.C.], le *Notizie di carattere meraviglioso* [*Mirabilia*] dello Pseudo-Aristotele).

Come si è detto, il libro X è certamente spurio, ed è probabile che lo sia anche il VII; dubbi consistenti sono stati espressi, inoltre, sull'autenticità del IX (che tradisce, pare, l'influenza di Teofrasto). D'altronde, anche nei libri (certamente autentici) I-VI e VIII, sono presenti numerose aggiunte successive: è il caso della celebre descrizione del camaleonte in II, 11. Otto Regenbogen, che ha studiato a fondo questa sezione, è giunto alla conclusione seguente:

> Abbiamo qui la possibilità di dimostrare in termini rigorosi che nell'*Historia animalium* di Aristotele, per mano di Teofrasto o anche in epoca a lui successiva, sono state inserite, interrompendo il piano originale della costruzione, delle parti di varia origine che in séguito non sono state più rielaborate. Dobbiamo dunque immaginare che l'*Historia animalium* lasciata da Aristotele sia diventata e sia poi rimasta, nella scuola

peripatetica, un libro di base su questo argomento, ma che le generazioni successive dei peripatetici abbiano in séguito ampliato ed esteso il testo originario fondandosi su proprie osservazioni.[4]

4.2.2 Carattere dell'opera

Il termine *'historía'* del titolo, piuttosto che designare un'indagine o una ricerca, sembra avere qui, come anche altrove in Aristotele, il significato di "conoscenza", sicché, come suggerisce Düring, il titolo dell'opera andrebbe forse reso in modo più appropriato con "zoologia". In effetti, la *Storia degli animali* – che è l'unica, fra le pragmatie aristoteliche, a essere stata concepita come un libro destinato a un pubblico di lettori, anziché di uditori (Franz Dirlmeier) – fornisce la «base per la trattazione scientifica dei fatti zoologici che verrà svolta in séguito nei trattati eziologici».[5] Nell'opera, lo Stagirita espone una *morfologia comparata* degli animali: in tale quadro, egli prende in esame anche l'uomo, visto nella sua affinità con le altre specie. (È noto come l'idea di un'evoluzione delle specie sia estranea ad Aristotele, per il quale esse sono eterne.)

Sovente gli studiosi – anche perché impressionati dall'incredibile mole delle informazioni qui fornite intorno a diverse centinaia di specie, alcune delle quali non ancora identificate – hanno considerato la *Storia degli animali* come una semplice raccolta di notizie. In realtà, lungi dal ridursi a una congerie confusa di dati, l'opera si struttura secondo un piano rigoroso, basato su distinzioni che vengono introdotte già all'inizio del libro I. In apertura, infatti, lo Stagirita dichiara di voler illustrare le differenze degli esseri viventi in relazione al modo di vivere, al comportamento, al carattere e alle parti (ossia agli organi e ai tessuti), dapprima secondo la tipologia generale, poi singolarmente.

4.2.3 Argomenti esaminati

La disposizione del trattato si presenta «logicamente meditata» (I. Düring): Aristotele comincia con l'uomo e prosegue secondo un ordine che va dagli animali più perfetti a quelli più imperfetti. Quando passa a esa-

[4] O. Regenbogen, *Bemerkungen zur Historia animalium des Aristoteles*, in "Studi Italiani di Filologia Classica", XXVII-XXVIII, 1956, pp. 444-449, qui p. 448.

[5] W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, W. de Gruyter, Berlin 1974, p. 257.

minare la generazione degli animali – ossia a partire da V, 15 –, il filosofo inverte l'itinerario: comincia, cioè, con gli animali inferiori e sale gradualmente attraverso il regno animale per giungere, infine, ai vivipari.

Nel *libro I*, dopo aver formulato alcune osservazioni di carattere generale sull'anatomia, lo Stagirita passa a descrivere le parti di cui sono costituiti gli animali dotati di sangue. Come si è detto, l'analisi prende avvio dall'uomo. Questi, essendo il vertebrato più sviluppato tanto nelle parti esterne quanto in quelle interne, è l'animale *perfetto*, collocato al sommo della *scala naturae*. L'uomo pertanto rappresenta, come ha osservato Pierre Pellegrin, il modello d'intelligibilità dell'intera zoologia aristotelica. Aristotele dichiara infatti che, per descrivere le differenze anatomiche degli animali,

> È necessario in primo luogo prendere conoscenza delle parti dell'uomo. Infatti, così come ognuno saggia le monete ricorrendo ai segni che gli sono più familiari [*hósper... tà nomísmata pròs tò hautoîs hékastoi gnorimótaton dokimázousin*], parimenti si fa anche con le altre cose. E l'uomo è per noi, necessariamente, il più noto di tutti gli animali [*ho d'ánthropos tôn zóon gnorimótaton hemîn ex anánkes estín*].
>
> I, 6; 491 a 19-23

Nei *libri II-III*, il filosofo dapprima (da II, 1 fino a III, 1) esamina gli animali dotati di sangue (= i vertebrati), quindi (da III, 2 fino a III, 22) studia le parti omogenee [*homoiomerê*] – come il sangue, la carne e le membrane – dei mammiferi, degli anfibi, degli uccelli, dei pesci e dei serpenti.

Nel *libro IV* analizza invece le parti degli animali privi di sangue (= gli invertebrati). Sono questi i molluschi, i crostacei, gli animali provvisti di guscio e gli insetti: tutti quanti troppo distanti dall'uomo, nella scala dei viventi, perché la struttura del corpo umano possa fornire una chiave di lettura del loro organismo. Al termine del libro, lo Stagirita considera alcune funzioni comuni che non ha ancora esaminato: il senso, la voce, il sonno.

I *libri V, VI* e *VII* trattano della riproduzione procedendo, come si è accennato, secondo una linea ascendente che va dall'animale meno perfetto all'uomo (di quest'ultimo parla il libro VII, che peraltro è verosimilmente spurio). In questi libri troviamo accurate descrizioni degli organi genitali e delle diverse forme dell'accoppiamento e del parto, nonché analisi di processi e fenomeni quali la pubertà e la somiglianza dei piccoli con i genitori.

Il *libro* VIII fornisce innumerevoli informazioni, spesso tratte da osservazioni ammirevoli, sul comportamento degli animali: Aristotele illustra i loro modi di alimentarsi e di dissetarsi, di costruire il nido e di ibernare, nonché le loro patologie.

L'indagine prosegue nel *libro* IX (di dubbia autenticità), che raccoglie numerosi dati sull'amicizia e l'inimicizia fra gli animali e, in generale, sul loro carattere. Infine, lo spurio *libro* X studia le cause della sterilità e i mezzi per combatterla.

4.2.4 Le osservazioni personali

Per redigere quest'opera, lo Stagirita non si è limitato a studiare a fondo la letteratura disponibile e a raccogliere informazioni da fonti molteplici, ma ha svolto di persona esperimenti e osservazioni sistematiche. Certo, i dati da lui forniti hanno un valore assai diseguale: in non pochi casi si tratta di semplici accenni; in altri, vengono riportate (spesso con esplicite riserve) fantasiose narrazioni di viaggiatori, oppure leggende. Materiali di tal sorta, che tradiscono un certo gusto del meraviglioso, abbondano soprattutto nei libri considerati spuri. D'altro canto, numerose altre informazioni mostrano, con la loro accuratezza, di derivare da esperienze personali.

È verosimile che Aristotele abbia appreso l'arte della dissezione dal padre medico (cfr. cap. 1 *supra*, § 1.1.1); in ogni caso, sembra che abbia sezionato una cinquantina di differenti specie animali, anche se con ogni probabilità non dissecò mai un corpo umano (cfr. 494 b 22-24, nonché 491 b 1; 494 b 33-495 a 1; 495 b 24-26; 496 a 19). È possibile, tuttavia, che abbia sezionato l'embrione umano (come pare potersi evincere da 513 a 32 s.; si veda pure *De part. anim.* 666 b 7 s.; 671 b 6-9; 676 b 91-33).

Quando mancava di una conoscenza diretta, il filosofo raccoglieva informazioni da chiunque – pastori, cacciatori o pescatori – avesse qualche familiarità con le specie indagate (cfr. *Hist. anim.* 572 a 33; 597 b 25; 487 b 30; 594 a 23; 528 a 32; 532 b 20; 533 b 29; 535 a 20; 557 a 32; 591 a 16; 602 b 9; 603 a 7).

Uno studio sui nomi di località che ricorrono nella *Storia degli animali* ha messo in luce la considerevole frequenza dei riferimenti a due regioni che Aristotele ben conosceva per esperienza diretta: da un lato, la Macedonia e la Tracia; dall'altro, la Troade e le isole adiacenti. Molto meno numerosi, per contro, i riferimenti alle zone di Atene, di Megara,

della Beozia e dell'Eubea, nonché i richiami al materiale che poté essere raccolto solo dopo le conquiste di Alessandro Magno.[6]

Parecchie osservazioni presenti nell'opera sono a tal punto ammirevoli da aver indotto Charles Darwin ad affermare, in una lettera del 12 febbraio 1879, che Aristotele è «uno dei massimi osservatori che siano mai vissuti, se non il massimo in assoluto». Per esempio, lo Stagirita riconosce che i cetacei sono dei mammiferi (cfr. *Hist. anim.* 489 a 34 b 2; 521 b 21-25; 566 b 2-17): un'informazione della quale non si terrà conto fino al Cinquecento. Distingue inoltre i pesci dotati di uno scheletro cartilaginoso da quelli provvisti di uno scheletro osseo, e ne fornisce una descrizione mirabilmente precisa (cfr. 489 a 34-b 13). Illustra esattamente lo sviluppo dell'embrione del pollo, scoprendovi la presenza del cuore nel quarto giorno dopo la deposizione dell'uovo. Spiega in termini assai precisi il sistema delle quattro cavità dello stomaco dei ruminanti (cfr. 507 a 33-b 12) e nel descrivere delle specie come il pesce-rana e la torpedine (cfr. 620 b 11-29) fa osservazioni che verranno confermate dalla scienza moderna. Notevole anche l'illustrazione del sistema vascolare dei mammiferi (cfr. 513 a 15; 515 a 26) e ammirevole, infine, la descrizione delle abitudini delle api (cfr. V, 21, 22; VIII, 27; IX, 40).

Ma nella *Storia degli animali* non vediamo all'opera soltanto uno spirito analitico e minuzioso. Le coordinate di fondo del trattato sono costituite dai medesimi concetti che stanno alla base della filosofia dello Stagirita, e soprattutto dai princìpi seguenti: (a) i processi vitali sono caratterizzati dalla regolarità e dalla durata; (b) in natura ogni cosa ha una funzione sua propria; (c) la natura agisce sempre in vista del meglio.

Per l'imponente quantità delle informazioni e, nel contempo, per l'abilità con cui queste sono organizzate, l'opera – il primo trattato scientifico di biologia comparata – fu grandemente apprezzata anche da parecchi scienziati dell'età moderna, tra cui William Harvey (1578-1657), Carlo Linneo (Carl von Linné, 1707-1778), Georges Cuvier (1769-1832) ed Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844).

[6] Cfr. H.D.P. Lee, *Place-names and the date of Aristotle's biological works*, in "Classical Quarterly", XLII, 1948, pp. 61-67.

4.3 *Le parti degli animali*

Sotto il titolo ***Le parti degli animali***[*] sono riunite due opere distinte: (a) il libro I, «manifestamente composto da Aristotele come trattato metodologico destinato a fungere da introduzione alla sua intera zoologia»,[7] e (b) i libri II-IV, che costituiscono la trattazione vera e propria sulle parti degli animali.

Anche per quel che concerne l'epoca di redazione si deve distinguere tra il primo libro e i libri rimanenti. I temi svolti nelle diverse sezioni di cui il libro I si compone (per esempio, la parità di valore della biologia rispetto alle discipline studiate nell'Accademia, o i problemi della classificazione) mostrano con chiarezza come qui Aristotele si confronti direttamente con Platone e Speusippo. È legittimo supporre (Flashar) che lo Stagirita abbia unificato tali distinte trattazioni in un secondo tempo. Quanto ai libri II-IV, vari passi attestano che Aristotele lavorò contemporaneamente a essi e alla *Storia degli animali*.

4.3.1 Libro I - Introduzione alla zoologia

Il libro è una sorta di «scritto programmatico»[8] nel quale lo Stagirita introduce la zoologia come scienza autonoma e ne illustra l'oggetto e il metodo.

---

[*] *Le parti degli animali*
Perì zóon morìon (lat.: *De partibus animalium*)

- 1ª ed. Venezia 1476 (lat.); Venezia 1497 (gr.; nel vol. III dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 639 a - 697 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Le parti degli animali*, a c. di A. Carbone, Rizzoli, Milano 2002.
- ed. it. in Aristotele, *Opere biologiche*, a c. di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971 (1996[2]).

[7] W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode*, cit., p. 2.

[8] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 572.

Priorità della causa finale

Dopo aver fatto cenno (*cap. 1*) alle figure dello "scienziato" e dell'"uomo cólto" [*pepaideuménos*], e all'approccio che costoro adottano nei confronti della scienza della natura, il filosofo illustra i princìpi [*hóroi*] ai quali si deve fare riferimento per valutare le esposizioni relative a tale scienza. In questo quadro, sottolinea il primato che nella zoologia spetta alla causa *finale*: «manifestamente, la prima [delle cause] è quella che chiamiamo 'causa finale'» [*phaínetai dè próte, hèn légomen héneká tinos*; lett.: «ciò in vista di cui»] (639 b 14). Ecco il motivo della sua priorità:

> È, infatti, dopo aver determinato [*horisámenos*] con il ragionamento o con l'osservazione l'uno la salute e l'altro la casa, che il medico e l'architetto forniscono le ragioni e le cause di ogni cosa che fanno e spiegano perché si debba procedere in tal modo. Ma la finalità e la bellezza sono presenti nelle opere della natura in misura maggiore che in quelle dell'arte [*Mâllon d'estì tò hoû héneka kaì tò kalòn en toîs tês phýseos érgois è en toîs tês téchnes*].
>
> I, 1; 639 b 16-21

In base alla stretta analogia in tal modo istituita fra il modo di procedere dell'arte e quello della natura, lo Stagirita giunge a comprendere lo studio della *phýsis* fra le scienze poietiche, anziché fra quelle teoretiche:

> Il metodo della dimostrazione e il tipo di necessità [*ho trópos tês apodeíxeos kaì tês anánkes*] dei quali fa uso la scienza della natura differiscono da quelli delle scienze teoretiche [*tôn theoretikôn epistemôn*]. (...) Per queste il principio è ciò che è, laddove per essa è ciò che sarà [*he... archè toîs mèn tò ón, toîs dè tò esómenon*]. In effetti, è perché la salute o l'uomo possiedono determinati caratteri che l'esistenza o la produzione della tal cosa sono necessarie [*anánke tód'eînai è ghenésthai*]; non è perché la tal cosa esiste o è stata prodotta che la salute o l'uomo esistono o esisteranno di necessità.
>
> Ivi, 639 b 30-640 a 6

In biologia, pertanto, il metodo appropriato d'indagine non consiste nell'esaminare il processo di formazione di ogni animale. È invece necessario considerare innanzi tutto i caratteri in atto degli animali e studiarne solo in un secondo momento lo sviluppo. Riecheggiando Platone (cfr. *Phil.* 54 a 9), lo Stagirita precisa infatti che «la generazione è in funzione dell'essere, non l'essere in funzione della generazione» [*he... ghénesis héneka tês ousías estín, all'ouch he ousía héneka tês ghenéseos*] (640 a 18-19).

Ha dunque sbagliato Empedocle ad adottare il metodo opposto e a

proporre delle spiegazioni di carattere meccanicistico. Per esempio, il pensatore agrigentino ha voluto spiegare la divisione in vertebre della spina dorsale non in funzione di uno scopo, bensì quale mera conseguenza delle fratture che la posizione contorta del feto nell'utero provocherebbe nella sua colonna vertebrale. Altri, secondo la medesima prospettiva, hanno preteso di chiarire lo sviluppo dell'embrione appellandosi a cause esclusivamente meccaniche. Ancora avvalendosi dell'analogia con le tecniche, Aristotele obietta che spiegazioni di tal sorta assomigliano a quella che darebbe un intagliatore del legno il quale, a chi gli domandasse da dove trae la figura la mano con cui scolpisce, rispondesse: «Dalla scure», oppure: «Dal succhiello». Una risposta siffatta porrebbe in luce dei fattori necessari ma non sufficienti della sua opera:

> Non gli basterà dire che per effetto dei colpi del suo strumento qui si è prodotta una cavità e là, invece, una superficie piana. Dovrà invece spiegare perché [*dióti*] ha dato colpi di tal sorta, e a quale scopo [*tínos héneka*].
>
> Ivi, 641 a 10-13

L'anima

I pensatori più antichi hanno dunque commesso l'errore di prendere in considerazione esclusivamente le cause materiali e quelle efficienti, trascurando, per contro, quelle formali e finali. Per la verità, Democrito ha còlto in certa misura la nozione di essenza, salvo poi identificare quest'ultima con la conformazione esterna (cfr. 640 b 29-30): in altri termini, il pensatore di Abdera ha privilegiato la struttura e ignorato la funzione. Questo è però un errore assai grave, rileva Aristotele: una mano morta, per esempio, ha la medesima struttura di una viva, ma non è realmente una mano, in quanto non può svolgere la funzione che è propria di questa.

Chi studia i viventi deve pertanto tenere conto di quello che differenzia ogni essere vivente e qualsivoglia organo vivente da ciò che è morto: si tratta dell'*anima*. Non tutte le specie di anima rientrano nella competenza del biologo (è il caso dell'anima razionale): questi deve tuttavia considerare le facoltà o potenze [*dynámeis*] dell'anima grazie alle quali gli esseri viventi crescono e si riproducono, percepiscono e si muovono. Tra tali funzioni, quella della riproduzione, che garantisce la continuità delle specie e anzi la loro eternità, rappresenta agli occhi di Aristotele la prova più chiara del carattere essenzialmente teleologico della natura. Infatti,

(...) ogniqualvolta c'è manifestamente un qualche scopo [*télos tí*] al quale tende il movimento, quando nulla glielo impedisca, affermiamo che il movimento ha luogo in vista di questo scopo [*tóde toûde héneka*]. È evidente [*phanerón*], di conseguenza, chè esiste qualcosa di tal genere: si tratta precisamente di ciò che chiamiamo 'natura' [*hò dè kaì kaloûmen phýsin*]. Da un dato seme, infatti, non nasce un vivente preso a caso: invece, un essere determinato deriva da un seme determinato [*tóde ek toûde*], né accade che un seme preso a caso provenga da un corpo preso a caso. In tal modo, il seme è principio e fattore generante di ciò che si origina da esso [*archè ára kaì poietikòn toû ex autoû tò sperma*].

Ivi, 641 b 23-29

Limiti del metodo dicotomico

Segue (*capp. 2-3*) una discussione di grande interesse sul problema della classificazione. Aristotele rivolge tre critiche fondamentali al metodo dicotomico utilizzato da Platone e dagli accademici.

(a) Se, com'è necessario nella divisione, ogni differenziazione risulta dalla precedente (gli animali "pennuti", per esempio, vengono divisi in "dotati di penne barbate" e "dotati di penne non barbate", e non in selvatici e domestici), il metodo dicotomico comporta che ogni specie ultima sia caratterizzata da un'unica differenza. In tal caso, tuttavia, si spezzeranno inevitabilmente i gruppi naturali i cui membri hanno in comune assai più di un attributo e, per esempio, si classificheranno alcuni uccelli assieme agli animali terrestri, e altri, invece, assieme a quelli acquatici.

(b) Nella dicotomia, una delle due differenze di ogni passaggio, avendo un carattere puramente negativo, non ammette distinzioni ulteriori, perché non ci possono essere specie del non essere [*adýnaton... eíde eînai toû mè óntos*] (642 b 22-23).

(c) Con il metodo dicotomico si raggiungerà troppo presto la determinazione completa di qualsiasi determinabile. Se a ogni stadio della divisione ci si limita a due forme alternative, non si disporrà di differenze sufficienti per abbracciare le specie che in realtà esistono. D'altro canto, rileva lo Stagirita, se per ovviare a tale difficoltà si volesse far intervenire nel corso della divisione un nuovo fattore di differenziazione – dividendo, per esempio, gli animali pennuti in selvatici e domestici –, altro non si farebbe se non introdurre arbitrariamente alcunché d'incongruo, abbandonando di fatto il principio stesso su cui si basa la dicotomia. È perciò più conveniente e sensato introdurre fin dal principio più di una

differenza, ossia riconoscere che esistono delle grandi classi naturali, come quelle degli uccelli e dei pesci, che si distinguono l'una dall'altra per un gran numero di differenze, molte delle quali sono egualmente caratteristiche.

Utilità e dignità della biologia

Dopo aver precisato (*cap. 4*) che l'indagine verte sul genere o almeno sulla specie (nel caso in cui questa non appartenga a un genere più elevato), e non sull'individuo, Aristotele pone in evidenza (*cap. 5*) il valore peculiare e la dignità epistemologica che vanno riconosciuti alla biologia nel quadro della scienza della natura.

Particolarmente suggestivo il suo invito conclusivo allo studio del mondo animale. Le realtà divine, osserva, sono senza dubbio più nobili, ma anche meno agevoli da conoscere, e all'uomo è possibile acquistare una conoscenza più ampia e approfondita della natura. Lo studio degli animali risulta quanto mai istruttivo perché anche le specie più primitive hanno qualcosa di meraviglioso:

> Anche in quegli esseri che non presentano attrattive sensibili, la natura che li ha foggiati [*he demiourghésasa phýsis*] riserva piaceri straordinari [*amechánous hedonás*], sul piano dell'osservazione scientifica [*katà tèn theorían*], a quanti sappiano comprenderne le cause e siano autenticamente filosofi [*toîs dynaménois tàs aitías gnorízein kaì phýsei philosóphois*]. Sarebbe del resto illogico e assurdo, dal momento che proviamo piacere a contemplare le riproduzioni di tali esseri perché consideriamo al tempo stesso l'arte che le ha prodotte [*tèn demiourghésasan téchnen*] – la pittura o la scultura –, se non avvertissimo una gioia ancora maggiore nell'osservare questi stessi esseri così come sono generati per natura [*autôn dè tôn phýsei synestóton mè mâllon agapômen tèn theorían*], perlomeno quando siamo in grado di coglierne le cause. Non si deve dunque nutrire un infantile disgusto per lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali, infatti, c'è qualcosa di meraviglioso [*Diò deî mè dyscheraínein paidikôs tèn perì tôn atimotéron zóon epískepsin. En pâsi gàr toîs physikoîs énestí ti thaumastón*].
>
> I, 5; 645 a 7-17

4.3.2 Libri II-IV - Analisi delle parti degli animali

Questi libri studiano gli esseri viventi dal punto di vista delle cause formale e finale, e costituiscono una compatta unità. Facendo costantemente riferimento ad alcuni princìpi-chiave di carattere finalistico – per esempio: la natura non fa nulla invano, realizza sempre il meglio ecc. –, lo Stagirita cerca di spiegare la presenza, oppure l'assenza, delle varie parti degli organismi, nonché le loro proprietà. Prima di analizzare tali parti, egli precisa (libro II, cap. 1) che ci sono tre modi fondamentali di composizione [*sýnthesis* o *sýstasis*]: (a) il primo è quello da cui derivano gli elementi; (b) dal secondo traggono invece origine le parti omogenee [*tà homoiomerê*]; (c) il terzo, infine, è quello da cui si generano le parti eterogenee, cioè gli organi.

Innanzi tutto, Aristotele esamina (libro II, capp. 2-3) la prima forma di composizione, quindi (libro II, capp. 4-9) la seconda, e al termine (libro II, cap. 10-libro IV, cap. 14) la terza, dunque gli organi. Per la precisione, nelle sezioni II, 10-IV, 4 e IV, 10-14, il filosofo studia le parti esterne e quelle interne (il cervello, le orecchie, gli occhi, il cuore, le labbra, la lingua e i denti) degli animali dotati di sangue, mentre in IV, 5-9 considera gli organi degli animali privi di sangue. L'esame, peraltro, non è completo: certi organi e talune funzioni sono analizzati dallo Stagirita in alcuni trattati di minori dimensioni (per i quali si veda *infra*), quali *Il modo di spostarsi degli animali*, *Il movimento degli animali* e i *Piccoli trattati sulla natura* (*Parva naturalia*).

Un finalismo immanente

Si è detto del taglio teleologico che caratterizza la visione aristotelica del mondo della vita. Quella dello Stagirita è però una teleologia non orientata verso la trascendenza, bensì immanente (W.D. Ross): le diverse specie non hanno fini a esse esterni, e lo scopo di ogni singolo vivente è quello di crescere e di riprodursi, così da garantire la continuità della propria specie. Il principio generale di Aristotele è quello secondo cui la natura non provvede mai un animale di un organo a meno che l'animale non possa farne uso. Ma in che modo va interpretato il fatto che il filosofo descrive la struttura degli esseri viventi come dovuta a un'intenzione? Esiste, in rapporto alle realtà naturali, un agente intenzionale e, se sì, qual è? Senza dubbio, non si tratta di Dio, che per lo Stagirita è «pensiero di pensiero» (come viene chiarito nel libro XII della *Metafisica*) e agisce sul cosmo come principio ordinatore solo in quanto è oggetto di

desiderio e d'amore da parte del cosmo stesso (cfr. *infra*, cap. 5, § 5.13.6). Aristotele pare pensare, piuttosto, a una sorta di finalismo *inconscio* presente in tutti gli aspetti della natura. Sovente, egli esprime tale intuizione servendosi di espressioni antropomorfiche (come quando afferma che «la natura non fa nulla invano») le quali, tuttavia, non devono indurre a pensare che ipostatizzi la natura e le conferisca realmente lo *status* di agente intenzionale.

Avvalendosi di tale chiave di lettura teleologica, il filosofo riesce spesso a spiegare in termini assai soddisfacenti le parti esterne degli animali: Georges Cuvier, per esempio, elogiava il quadro da lui fornito dell'adattamento delle parti visibili degli uccelli alle loro differenti condizioni di vita. Per contro, le spiegazioni avanzate dallo Stagirita a proposito delle parti interne risentono pesantemente della (quasi) completa assenza al suo tempo di corrette nozioni anatomiche e fisiologiche (Aristotele ignora, tra l'altro, l'esistenza del sistema nervoso e considera il cervello un semplice organo di raffreddamento).

Princìpi generali

D'incontestabile valore (Ross) sono alcuni princìpi generali ai quali il filosofo perviene nel suo studio dei viventi. (I) Innanzi tutto, lo Stagirita riconosce la continuità delle forme di vita. Così come vi sono delle piante che hanno un livello minimale di vita e risultano a malapena distinguibili dalla materia inorganica, parimenti esistono degli esseri i quali costituiscono una sorta di ponte fra le piante e gli animali. L'uomo stesso per tutti i suoi caratteri, eccezion fatta per la ragione, si trova in un rapporto di continuità, quanto al genere, con i quadrupedi superiori (cfr. 681 a 9-b 8).

(II) Aristotele è altresì il primo a formulare il principio dell'omologia – funzionale, piuttosto che morfologica – degli organi: per esempio, fra le gambe e le ali, o fra le penne e le squame (cfr. 693 b 2-5; 695 b 20-25; 696 a 25-27).

(III) Coglie pure la legge degli equivalenti organici, conformemente alla quale l'assenza di un organo in una specie va spiegata col fatto che la materia disponibile è stata utilizzata per costituire un organo alternativo (cfr. 651 b 13; 655 a 27; 658 a 35; 663 a 32; 664 a 1; 685 a 25; 689 b 30; 694 a 27; 694 b 18; 695 b 7).

(IV) Scopre, inoltre, il principio della divisione del lavoro nella natura, ossia quella che potremmo chiamare, ricorrendo alla terminologia della teoria degli insiemi, la legge della corrispondenza biunivoca fra gli or-

gani e le funzioni (cfr. 683 a 22), ancorché rilevi pure che a volte la natura genera un organo in vista di uno scopo e se ne serve poi per un secondo scopo supplementare (cfr. 659 a 20; 662 a 18; 688 a 22; 690 a 2).

(v) Coglie e illustra con ampiezza la relazione esistente fra la diversità degli alimenti e il variare degli organi della nutrizione (cfr. III, 14).

(vi) Osserva, infine, come nessun animale disponga di più di un mezzo efficace di difesa.

In tal modo, lo Stagirita stabilisce dei princìpi universali che si fondano sulla sostanziale coincidenza delle funzioni essenziali degli animali: la nutrizione, la sensazione, la locomozione. Nel mondo vivente, l'identità si concilia con la differenza, l'unità con la varietà.

4.4 *Il modo di spostarsi degli animali*

L'opera dal titolo ***Il modo di spostarsi degli animali***[*] è strettamente connessa tanto con i libri I-VI della *Storia degli animali*, quanto con *Le parti degli animali*, di cui rappresenta una sorta d'integrazione. Per quanto tratti un tema specifico, essa è dominata da una prospettiva teleologica di ampio respiro: nel descrivere l'apparato locomotore dei diversi animali, infatti, Aristotele intende mostrare come la natura abbia ogni volta predisposto gli organi adatti alla realizzazione dei suoi obiettivi.

In primo luogo, lo Stagirita registra (*cap. 1*) il numero delle parti locomotrici degli animali: (a) l'uomo e gli uccelli sono bipedi; (b) i mammiferi hanno quattro zampe; (c) i pesci, infine, sono apodi. Dopo aver illustrato (*cap. 2*) i princìpi generali della fisica destinati a fungere da punti di partenza dell'indagine, il filosofo accenna (*cap. 3*) ai diversi modi di spostarsi degli animali (la corsa, il salto ecc.), chiarendo come la locomozione comporti che una parte del corpo sia attiva e un'altra, invece,

---

[*] *Il modo di spostarsi degli animali*
Perì poreías zóon (lat.: *De incessu animalium*)

- 1ª ed. Venezia 1476 (lat.); Venezia 1497 (gr.; nel vol. III dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 704 a 4 - 714 b.

passiva. Esamina poi (*cap. 4*) le dimensioni degli arti in rapporto alla loro funzione, precisando altresì che il movimento deve cominciare dal lato destro del corpo. Dopo aver distinto (*cap. 5*) i viventi in bipedi, tetrapodi, pluripodi e apodi, Aristotele sottolinea come l'uomo, quale forma più elevata degli animali bipedi, sia massimamente conforme a natura [*ho ánthropos... málista... katà phýsin estì dípous*] (706 b 10). Chiarisce quindi (*cap. 6*) che il movimento deve trarre origine da un organo centrale.

Successivamente, il filosofo esamina (*cap. 7*) la locomozione degli animali tetrapodi dotati di sangue. Mentre gli animali provvisti di sangue (= vertebrati) costituiscono delle totalità organiche e interconnesse, quelli senza sangue (= invertebrati) e pluripodi possono essere divisi in parti che per un certo tempo sono capaci di muoversi. Dopo aver chiarito (*cap. 8*) per quale motivo i serpenti non abbiano bisogno di zampe per spostarsi, e aver altresì illustrato (*cap. 9*) il meccanismo del piegarsi e del tendersi delle articolazioni nella locomozione, lo Stagirita passa a considerare (*cap. 10*) il modo di spostarsi degli uccelli, esaminando anche la funzione della coda nel volo.

Svolge quindi (*cap. 11*) un confronto fra l'uomo – l'unico animale eretto – e gli uccelli, studiando poi (*capp. 12-13*) le differenze nei piegamenti delle articolazioni tra l'uomo e gli animali a quattro zampe. In séguito descrive (*cap. 14*) il movimento «a diagonale» [*katà diámetron*] delle zampe negli animali tetrapodi (questi, infatti, «dopo la zampa anteriore destra muovono la zampa posteriore sinistra, quindi quella anteriore sinistra e infine quella posteriore destra»: 712 a 25-28), confrontando poi (*cap. 15*) la struttura di tali animali con quella degli uccelli; quindi, illustra i caratteri delle zampe, delle ali e delle penne di questi ultimi. Una volta esaminata (*cap. 16*) la locomozione degli animali privi di sangue, descrive quella (*cap. 17*) dei granchi e delle aragoste, nonché il nuoto dei rombi e delle platesse (che a suo giudizio sono pesci soltanto a metà). Confronta poi (*cap. 18*) gli uccelli con i pesci e analizza il nuoto dei primi, per illustrare infine la locomozione degli animali dotati di conchiglia (testacei).

4.5 *L'anima*

Con ***L'anima***,* un'opera in tre libri che è stata oggetto nei secoli – anzi, nei millenni – di discussioni e controversie innumerevoli, lo Stagirita ha posto le basi di una nuova scienza: la psicologia. Come osserva Ingemar Düring:

> Se si valuta la dottrina dell'anima di Aristotele paragonandola alle acquisizioni della psicologia moderna, essa può apparire primitiva. Ma se la confrontiamo con ciò che sappiamo dei suoi predecessori, incluso Platone, dobbiamo considerarla un portentoso progresso. Aristotele è il primo che imposti biologicamente il problema; soltanto con lui la psicologia diventa una scienza indipendente.[9]

4.5.1 Libro I - Considerazioni introduttive sull'anima. Esame delle teorie precedenti

Dopo aver rilevato (*cap. 1*) l'utilità della psicologia, lo Stagirita spiega che l'obiettivo che si prefigge nel trattato è quello di «considerare e conoscere la (...) natura ed essenza [dell'anima], e successivamente tutte le caratteristiche che le competono» [*theorêsai kaì gnônai tén te phýsin... kaì tèn ousían, eîth'hósa symbébeke perì autén*] (402 a 7-8; trad. di Giancarlo Movia [da questa traduzione verranno tratte tutte le citazioni dell'opera]).

---

* *L'anima*
Perì psychês (lat.: *De anima*)

- 1ª ed. Padova 1472 (lat.; con il commento di Averroè); Venezia 1497 (gr.; nel vol. III dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 402 a - 435 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Anima*, a c. di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, Bompiani, Milano 2001.
- ed. it.: Aristotele, *L'anima*, a c. di G. Movia, Loffredo, Napoli 1979 (1991²).

[9] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 643.

La ricerca dell'essenza dell'anima

All'interrogativo su quale sia il metodo appropriato per giungere alla scoperta dell'essenza, il filosofo risponde suggerendo quale possibile metodo d'indagine la divisione.

Il primo passo consiste dunque nel determinare a quale delle grandi divisioni dell'essere (le categorie) appartenga l'anima, precisando altresì se essa sia una potenza oppure un atto. A questo punto, però, affiora un problema quanto mai arduo. Si può supporre, infatti, che l'anima sia composta di parti differenti, e che dalla combinazione in modalità dissimili di tali parti derivino specie diverse o addirittura generi diversi di anima. In tal caso, è possibile che non ci sia un'unica definizione di anima. Potrebbe darsi che gli elementi primi da cui partire siano i diversi generi di anima, e che non esista un'unica realtà corrispondente al nome 'anima' in generale; oppure potrebbe esserci soltanto un piccolo nucleo di natura comune alle varie anime (lo Stagirita darà risposta a questo interrogativo nel secondo libro).

Statuto delle affezioni dell'anima

Aristotele si domanda poi se tutte le affezioni dell'anima siano comuni a quell'unità di anima e corpo che chiamiamo essere vivente, o se alcune di esse non siano invece proprie esclusivamente dell'anima. Il problema ha un'importanza decisiva, perché se l'anima ha delle affezioni sue proprie, ciò significa che essa è separabile dal corpo, mentre in caso contrario può essere pensata come separata dal corpo solo mediante un atto di astrazione non dissimile da quello con cui separiamo le proprietà matematiche dei corpi dai loro caratteri fisici. Non v'è dubbio che la maggior parte dei fenomeni psichici è accompagnata da affezioni corporee. Aristotele rileva altresì come talora, pur in presenza di forti stimoli, non si provino emozioni quali la collera o la paura, mentre in altri casi – quando siano presenti le adatte condizioni corporee – emozioni di tal genere vengono prodotte dalle cause psichiche più lievi, o addirittura insorgono senza alcuna causa.

Le affezioni dell'anima sono pertanto *forme contenute nella materia* [*tà páthe lógoi ényloi eisin*] (403 a 25): ne segue che la loro definizione dovrà comprendere non solo la causa formale o finale, ma anche quella materiale (vale a dire le condizioni fisiologiche connesse con tali affezioni). L'anima, o almeno questo genere di anima, rientra perciò a pieno titolo nell'àmbito che compete allo studioso della natura. In proposito, lo Stagirita chiarisce che, per esempio, non si deve definire la collera né

semplicemente come un desiderio di vendetta, al modo dei dialettici, né soltanto come il ribollire del sangue intorno al cuore, come fanno i "fisici" ordinari. Le forme che si realizzano nella materia richiedono per la propria attuazione un particolare genere di materia, e la conoscenza di tale materia è altrettanto importante di quella delle forme.

Anima e corpo

Per lo Stagirita, dunque, l'anima e il corpo, lungi dal costituire due diverse sostanze (come penserà Descartes in età moderna), sono gli elementi inseparabili di un'*unica* sostanza. L'anima, perciò, non può esistere senza il corpo [Aristotele avanza tuttavia una riserva esplicita in rapporto alla componente più elevata dell'anima umana, l'intelletto attivo, che, come afferma in *De gen. anim.* 736 b 28, «sopraggiunge dall'esterno» (*thýrathen epeisiénai*) e sopravvive alla morte del corpo: si veda *infra*]. L'anima e il corpo formano dunque un'unione che è completa fintanto che dura.

Aristotele procede quindi a delineare una tripartizione generale del sapere o, per dir meglio, delle scienze teoretiche. Una volta distinti gli àmbiti spettanti rispettivamente allo studioso della *phýsis*, al matematico e al filosofo primo (ossia al metafisico), egli colloca l'indagine sull'anima nel quadro delle ricerche fisiche, dal momento che «le affezioni dell'anima sono inseparabili dalla materia fisica degli animali» [*tà páthe tês psychês... achórista tês physikês hýles tôn zóon*] (403 b 17-18).

Esame delle teorie precedenti

Lo Stagirita prosegue (*capp. 2-5*) rilevando l'opportunità – anzi, la necessità – che si vaglino le opinioni sull'anima espresse dai pensatori precedenti, e nel contempo si formulino le aporie da risolvere. Il metodo al quale intende attenersi è dunque quello, consueto, dell'esame degli *éndoxa*, cioè delle opinioni più diffuse e/o autorevoli relative all'oggetto dell'indagine. In tale contesto, egli rivendica per sé il ruolo del giudice che potendo «sollevare delle aporie in relazione a entrambi gli aspetti della questione, [scorge] più facilmente il vero e il falso in ogni oggetto» [*pròs amphótera diaporêsai rhâon en hekástois... talethés te kaì tò pseûdos*] (*Top.* I, 2; 101 a 35-36). Grazie a tale procedimento, gli sarà dunque possibile acquisire degli elementi di verità nel momento stesso in cui metterà in luce i punti in cui i suoi predecessori hanno errato.

Ora, i pensatori precedenti hanno individuato tre caratteristiche fondamentali dell'anima a proposito delle quali Aristotele concorda con

loro. Si tratta dei caratteri seguenti: l'anima (a) è causa di movimento ma non si muove, ossia muove senza essere mossa; (b) conosce, ma questo non significa che sia composta degli stessi elementi di ciò che conosce; (c) è incorporea. Tuttavia, per quanto tali proprietà siano state correttamente individuate, le teorie sull'anima che sono state elaborate dai predecessori dello Stagirita – i pitagorici, Eraclito, Democrito, Empedocle, Anassagora e Platone – risultano, in un modo o nell'altro, insoddisfacenti.

La distinzione fondamentale sussiste tra quanti – gli accademici – considerano l'anima come pura forma, e quanti – i filosofi naturalisti – la riducono, invece, a materia. In realtà, né la prima, né la seconda di tali posizioni è adeguata: l'unica via percorribile è pertanto quella di studiare l'anima al tempo stesso secondo la forma e secondo la materia.

Le parti dell'anima

Dal panorama critico delle teorie precedenti affiora un interrogativo di grande rilievo. Aristotele si chiede se l'anima sia coinvolta nella sua totalità in ciascuna delle sue attività, o se queste non vadano piuttosto assegnate a parti distinte di essa. Ora, se l'anima è divisibile in parti, è necessario identificare il fattore che la tiene unita. Evidentemente, non può trattarsi del corpo (che, anzi, è esso stesso tenuto assieme dall'anima). Lo Stagirita osserva che le piante e alcuni insetti, una volta divisi, hanno tutte le parti della loro anima presenti in ciascuno dei segmenti che sono stati separati dal loro corpo. Se ne evince che l'anima ammette una divisione non in parti qualitativamente diverse, bensì in parti ciascuna delle quali possiede la proprietà del tutto.

4.5.2 Libro II *- Definizione dell'anima. L'anima nutritiva e quella sensitiva*

Una volta esposte e criticamente vagliate le teorie sull'anima formulate dai filosofi precedenti, è necessario, prosegue Aristotele (*cap. 1*), riprendere l'indagine dal principio, «cercando di determinare che cos'è l'anima e qual è il suo concetto più generale» [*peirómenoi diorísai tí esti psychè kaì tís àn eíe koinótatos lógos autês*] (412 a 4-6). L'analisi degli *éndoxa* è dunque servita per fare ingresso nella sfera della scienza [*epistéme*]. Quest'ultima, a sua volta, si realizza innanzi tutto mediante una definizione atta a collocare l'anima entro le coordinate dell'ontologia aristotelica.

Definizione dell'anima

Non può esservi dubbio su quale sia la categoria cui l'anima appartiene. Infatti i corpi, più di qualsiasi altra cosa, sono universalmente considerati delle sostanze. Fra i corpi, poi, la precedenza spetta a quelli naturali, che sono all'origine di tutti gli altri (i corpi artificiali sono costituiti da quelli naturali). Ora, fra i corpi naturali sono compresi non solo gli elementi e i loro composti inanimati, ma anche i corpi animati, dotati della capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire. E i corpi animati sono sostanze non nel senso secondario in cui possono essere dette tali la materia (o potenza) e la forma (o atto), che in realtà sono componenti della sostanza: essi sono invece delle sostanze individuali indipendenti, composte appunto di materia e di forma.

All'interno di quelle unità concrete che sono i corpi animati, il corpo svolge evidentemente la funzione di materia, l'anima quella di forma. Di conseguenza, l'anima viene definita «sostanza nel senso di forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza» [*ousían... hos eîdos sómatos physikoû dynámei zoèn échontos*] (412 a 19-21). Tale sostanza è *atto* [*enérgheia*]. Tuttavia, il termine 'atto' può essere detto in due sensi diversi: per esempio, uno studioso ha l'atto della conoscenza in quanto la possiede oppure in quanto, oltre a possederla, la esercita attualmente. In termini analoghi, l'anima è l'atto *primo* di un corpo vivente, mentre l'esercizio effettivo di tale funzione è l'atto *secondo*, quello più completo. Aristotele precisa dunque che «l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza» [*he psyché estin entelécheia he próte sómatos physikoû dynámei zoèn échontos*] (412 a 27-28). Così, un uomo è animato anche mentre dorme; durante il sonno, però, non è pienamente in atto, dal momento che le sue funzioni, eccezion fatta per quella vegetativa, sono inattive.

Lo Stagirita chiarisce poi che un corpo vivente è un corpo dotato di organi, cioè comprendente in sé una molteplicità di parti distinte, destinate a svolgere differenti attività. Per tale via, si giunge alla definizione seguente: l'anima è «l'atto primo di un corpo naturale dotato di organi» [*entelécheia he próte sómatos physikoû organikoû*] (412 b 5-6). Nell'essere vivente distinguiamo il corpo che è la materia e l'anima che è la forma, esattamente come in una scure distinguiamo la materia della quale è costituita e la forma di scure, o, nell'occhio, la pupilla e la vista. Inoltre, distinguiamo l'atto primo, ossia l'anima, dall'atto secondo, la vita da desto, allo stesso modo in cui distinguiamo la forma della scure dall'atto del fendere, o la vista dal vedere effettivo.

È l'anima separabile dal corpo?

In base alla definizione precedente, risulta evidentemente inaccettabile l'ipotesi che l'anima sia separabile dal corpo. Ben presto, tuttavia, Aristotele mitiga la rigidità di tale posizione e giunge ad affermare l'inseparabilità dal corpo non più dell'anima nella sua totalità, bensì di *alcune* sue parti, «se per sua natura è divisibile in parti» [*ei meristè péphyken*] (413 a 5), ammettendo esplicitamente la possibilità che eventuali *altre* parti (il filosofo pensa all'intelletto attivo), non essendo l'atto di nessun corpo, siano invece separabili [*ou mèn all'éniá ghe outhèn kolýei, dià tò methenòs eînai sómatos entelecheías*] (413 a 6-7). Rimane aperto – però – il problema di come, posto che l'anima sia l'atto del corpo, una sua parte possa non essere un tale atto.

La definizione, prosegue Aristotele (*cap. 2*), non deve limitarsi a enunciare il «che» [*tò hóti*] – non deve, cioè, ridursi a una semplice constatazione -: deve pure chiarire il «perché», la causa [*aitía*]. In tale prospettiva, lo Stagirita individua quel che distingue ciò che è animato da ciò che non lo è nel «vivere» [*zên*]. Formula quindi un primo elenco delle facoltà dell'anima: la facoltà nutritiva, quella sensitiva, quella razionale e il movimento (cfr. 413 a 23-25). Significativamente, ancorché parli spesso, in conformità all'uso tradizionale, di «parti» [*mére*] dell'anima, Aristotele preferisce il termine «facoltà» [*dynámeis*]. In sostanza, egli rileva come l'anima effettui una molteplicità di operazioni, alla base di ciascuna delle quali si deve supporre che esista una capacità permanente di operare in tal modo: questa capacità è per l'appunto ciò che intende con la parola *'dýnamis'*. Le facoltà dell'anima, lungi dal coesistere l'una accanto all'altra al modo di pietre in un mucchio, si dispongono in un ordine definito. Esse, inoltre, si articolano secondo una scala di valore alla quale corrisponde un ordine inverso di sviluppo nell'individuo (in altri termini, le facoltà più elevate si sviluppano dopo quelle più "elementari"). Lo Stagirita precisa che «negli esseri mortali» [*en toîs thnetoîs*] soltanto la facoltà nutritiva può essere data separatamente dalle altre [*chorízesthai dè toûto mèn tôn állon dynatón*] (413 a 31-32), nel senso che può esistere da sola, come avviene nelle piante.

Tre generi di anima

Dopo aver fornito (*cap. 3*) un secondo e più dettagliato elenco di facoltà – la nutritiva, la sensitiva, l'appetitiva, la locomotoria e la razionale [*dynámeis d'eípomen threptikón, aisthetikón, orektikón, kinetikòn katà tópon, dianoetikón*] (414 a 31-32) –, Aristotele chiarisce come esse siano

correlate fra loro da un rapporto analogo a quello esistente tra le figure geometriche, sicché l'unità della definizione dell'anima dovrà essere dello stesso tipo di quella degli enti geometrici. In tal guisa, egli dà risposta all'interrogativo sull'essenza dell'anima che ha formulato nel primo capitolo del libro I: i generi di anima non sono né tanto simili da permettere che un'unica definizione dia un'idea adeguata delle varietà dell'anima, né così diversi da non consentire di riconoscere una natura comune in tutte queste varietà.

Così come le figure geometriche possono essere disposte in un ordine che, partendo dal triangolo, procede verso forme via via più complesse, ciascuna delle quali contiene in potenza tutte quelle che la precedono, parimenti le varie forme di anima costituiscono una serie caratterizzata da un *ordine* definito, tale che ogni genere di anima presuppone tutti quelli che lo precedono ma non è, a sua volta, implicato da essi.

(I) L'anima "minima" è quella *nutritiva*: essa è infatti presente in tutti gli esseri viventi, cioè tanto nelle piante quanto negli animali.

(II) Viene poi l'anima *sensitiva*, la quale si trova in tutti gli animali ma manca nelle piante. All'interno dell'anima sensitiva si ripropone lo schema progressivo: il tatto costituisce infatti la forma minima di sensazione, sicché, presupposto da tutti gli altri sensi, per parte sua non li implica necessariamente (cfr. 414 a 2-4; 415 a 3-6; 435 a 12). L'anima sensitiva, spiega Aristotele, non ha semplicemente la funzione di percepire, ma anche – quale necessaria conseguenza della sensazione – quella di provare piacere e dolore e, pertanto, di desiderare: tale aspetto è infatti presente in tutti gli animali. Vi sono altre due facoltà che si sviluppano da quella sensitiva e che si trovano in moltissimi animali, pur se non in tutti. Si tratta (a) dell'immaginazione [*phantasía*], che costituisce uno sviluppo della facoltà sensitiva per quel che concerne il versante gnoseologico, e (b) della facoltà locomotoria, che è invece un suo sviluppo in relazione alla dimensione appetitiva.

(III) Ultima, viene l'anima *razionale*, che è propria dell'uomo.

1 - L'anima nutritiva

Per studiare ciascuna facoltà dell'anima separatamente dalle altre (*cap. 4*), è necessario in primo luogo esaminare gli oggetti su cui ognuna verte nonché le operazioni che ciascuna compie, così da individuare il suo carattere specifico. Aristotele tratta innanzi tutto della nutrizione, dal momento che l'anima nutritiva «è la prima e la più comune facoltà dell'anima, quella in virtù di cui a tutti appartiene la vita» [*próte kaì koinotáte*

dýnamís esti psychês, kath'hèn hypárchei tò zên hápasin] (415 a 24-25).

Il filosofo critica quanti attribuiscono la crescita degli esseri viventi semplicemente all'azione degli elementi presenti in essi: del fuoco, per esempio. Il fuoco o il calore, spiega, sono solo concause della nutrizione. In tutte le realtà naturali vi sono infatti «un limite e una proporzione della (...) grandezza e crescita» [*péras kaì lógos meghéthous te kaì auxéseos*] (416 a 17). Ora, tale limite della grandezza, proprio degli individui di ciascuna specie, e, parimenti, siffatta proporzione delle parti del corpo, rientrano nella sfera della forma, non in quella della materia: dell'anima, dunque, e non del corpo.

Non è il corpo o il calore a causare la crescita; è invece l'anima ad agire sul calore interno del corpo, il quale a sua volta produce un cambiamento qualitativo nel nutrimento. In proposito, lo Stagirita suggerisce l'analogia del timoniere che muove la mano la quale muove il timone, e in tal modo fa virare la nave. Di conseguenza, (a) l'anima muove senza essere mossa; (b) il «calore innato», situato all'interno del corpo, muove venendo mosso; (c) il nutrimento, infine, è soltanto mosso, ossia trasformato e assimilato.

In relazione al problema (assai dibattuto fra i suoi predecessori) se il nutrimento provenga dal simile oppure dal dissimile, lo Stagirita adotta una posizione che media fra le due opposte tesi, osservando che la nutrizione è assimilazione, vale a dire il rendere simile ciò che era originariamente dissimile. Rileva poi come il fine ultimo della nutrizione sia la conservazione non del singolo, che è comunque destinato a una rapida estinzione, bensì della specie. La permanenza della specie è infatti l'unico modo in cui i viventi terrestri possono partecipare dell'eterno e del divino. E dal momento che Aristotele attribuisce alla facoltà della nutrizione anche la riproduzione, il nome completo della facoltà primaria o minima dell'anima sarà: «facoltà (...) nutritiva e riproduttiva» [*dýnamis... threptikè kaì ghennetikè*] (416 a 19).

II - L'anima sensitiva

Passando poi (*cap. 5*) alla (II) sensazione [*aísthesis*] in generale, lo Stagirita prende in esame l'opinione, comune alla maggior parte dei pensatori precedenti, secondo cui essa rappresenta un processo essenzialmente passivo, nel quale gli organi sensoriali sono qualitativamente modificati dall'oggetto. Ora, se s'intende la sensazione come un'alterazione [*alloíosis*], si deve distinguere fra due generi di alterazione. La sensazione è infatti un'alterazione non nel senso della semplice sostituzione di uno stato

con il suo opposto, bensì come l'attuazione di una potenza, ossia come la crescita di qualcosa «verso se stesso e la propria realizzazione» [*eis hautò… kaì eis entelécheian*] (417 b 6-7): in altri termini, essa costituisce un perfezionamento. Su tale base, il filosofo precisa qual è la differenza tra la sensazione in atto e l'esercizio della scienza: mentre gli agenti per effetto dei quali la sensazione passa dalla potenza all'atto sono esterni al soggetto, la scienza verte sugli universali che dipendono, invece, dall'attività dell'anima.

I sensibili

Aristotele procede quindi (*cap. 6*) a distinguere tre significati del termine 'sensibile' [*aisthetón*], che designa l'oggetto della percezione: (a) sensibile proprio [*ídion*], (b) sensibile comune [*koinón*] e (c) sensibile per accidente [*katà symbebekós*]. Tanto (a) quanto (b), vale a dire così i sensibili propri a ciascun senso come pure quelli comuni a tutti i sensi, vengono percepiti direttamente.

(a) Lo Stagirita chiarisce che ciascun senso è infallibile rispetto al *proprio* sensibile e può cadere in errore soltanto per quel che concerne la natura o la localizzazione dell'oggetto percepito.

(b) Quanto ai sensibili *comuni*, l'elenco completo di quelli riconosciuti da Aristotele è il seguente: movimento e quiete, numero e unità, figura, grandezza [e, forse, tempo] (cfr. 418 a 17-18; 425 a 16; si vedano pure *De sensu* 437 a 9; 442 b 5; *De mem.* 450 a 9-451 a 17).

(c) Sensibile *per accidente* è, infine, ciò che viene percepito accidentalmente come concomitante di un sensibile proprio: per esempio, se si vede qualcosa di bianco che è il figlio di Diarete, si percepisce accidentalmente il figlio di Diarete.

Analisi dei sensi

I cinque capitoli successivi (*capp. 7-11*) considerano analiticamente i diversi sensi. Lo Stagirita esamina, nell'ordine: (α) la vista, (β) l'udito, (γ) l'odorato, (δ) il gusto e (ε) il tatto. Ogni senso viene esercitato attraverso un medio. L'esistenza del medio è necessaria anche nel caso del gusto e del tatto: quest'ultimo utilizza come medio la carne, dal momento che l'organo del tatto non è la carne stessa, bensì qualcosa che si trova al suo interno (cfr. 422 b 19-23; 422 b 34-423 a 17; 423 a 1-6).

α - La vista

La vista (*cap. 7*) ha per oggetto il visibile, ossia principalmente il colore, che muove il diafano (o trasparente). La teoria aristotelica della vista si fonda su alcuni dati d'osservazione. In particolare, il filosofo rileva che un oggetto posto a diretto contatto con l'occhio non può essere visto, il che dimostra la necessità di un medio. Nota inoltre che il fuoco è visibile sia alla luce sia al buio, mentre gli oggetti colorati non luminosi sono visibili soltanto alla luce: ne deduce che il fuoco (così come i corpi celesti) ha una facoltà che gli oggetti non luminosi non possiedono, ossia quella di rendere trasparente in atto ciò che è tale in potenza.

La trasparenza in potenza è un carattere comune all'aria, all'acqua e a diversi corpi solidi. La trasparenza in atto in tali corpi è la *luce*: quest'ultima, quindi, non è un movimento bensì un'attualità o uno stato, ed è causata da un cambiamento qualitativo istantaneo che ha luogo in un medio trasparente in potenza.

C'è poi un secondo stadio (W.D. Ross), nel quale un corpo che è colorato in potenza agisce sul medio trasparente in atto determinandovi un ulteriore cambiamento qualitativo: in questo modo, tale corpo diventa colorato in atto e produce la vista attuale (solo il fuoco e i corpi celesti possono provocare nel medio tanto la prima quanto la seconda alterazione).

β - L'udito

Oggetto dell'udito (*cap. 8*) è invece il suono, e il «sonoro» è ciò che ha la forza necessaria per muovere l'aria fino all'organo dell'udito. Tra i suoni troviamo la voce, che è un suono dotato di significato e viene definita «l'urto dell'aria inspirata contro la cosiddetta trachea, urto prodotto dall'anima che risiede in queste parti del corpo» [*he pleghè toû anapneoménou aéros hypò tês en toútois toîs moríois psychês pròs tèn kalouménen arterían*] (420 b 27-29).

γ - L'olfatto

Più arduo, a giudizio di Aristotele, è trattare dell'odorato (*cap. 9*) e identificarne l'oggetto, perché nell'uomo questo senso è assai meno sviluppato che in molti altri animali: lo testimonia la circostanza che nell'uomo una percezione olfattiva non è mai disgiunta dal dolore o dal piacere. Gli odori hanno tratto i loro nomi dai sapori. In proposito, lo Stagirita coglie un'analogia tra l'olfatto e il gusto: quest'ultimo, essendo una forma di tatto, è particolarmente acuto nell'uomo (l'uomo è infatti superiore a

ogni altro animale per la finezza del tatto e, tra gli uomini, quanti hanno una sensibilità tattile più spiccata sono anche meglio dotati intellettualmente) (cfr. 421 a 23-26). Pure l'odorato si esercita attraverso un medio (l'aria o l'acqua). L'uomo percepisce gli odori quando respira, ma anche gli animali privi di sangue (= invertebrati), ancorché non respirino, sono sensibili agli odori; alcuni, infatti, periscono per effetto di odori violenti che uccidono anche l'uomo (cfr. 421 b 23-25).

δ - Il gusto

L'oggetto del gusto (*cap. 10*) è qualcosa di tangibile, di umido (cfr. 422 a 34). Il gusto non si esercita attraverso un medio esterno al soggetto; il suo sensorio, inoltre, non può essere né umido in atto, né incapace di diventarlo (cfr. 422 b 1-2). Analogamente a quanto avviene con i colori, esistono diverse specie di sapori: vi sono i sapori semplici, quelli derivati e gli intermedi.

ε - Il tatto

Passando al tatto (*cap. 11*), Aristotele innanzi tutto si domanda se esso costituisca un unico senso o più sensi; inoltre, si chiede quale sia il suo organo proprio. La risposta è che si tratta di un unico senso che si esercita mediante un organo (o sensorio) interno; il suo medio è la carne.

Lo Stagirita conclude che il senso è una sorta di medietà tra i sensibili contrari: è precisamente per tale motivo che esso discerne i sensibili (essendo il medio *kritikón*) (424 a 6).

Caratteri generali dei sensi

Terminata l'indagine sui singoli sensi, Aristotele fa (*cap. 12*) alcune considerazioni che valgono per tutti e cinque. I sensi, spiega, sono ricettivi delle *forme sensibili*, ma senza la materia, così come la cera riceve l'impronta dell'anello ma non l'oro, il bronzo o il ferro di cui esso è costituito. La capacità o facoltà ricettiva di ciascun senso ha sede in un «sensorio primo» [*aisthetérion... prôton*] (424 a 24); la facoltà e il sensorio dunque s'identificano, pur differendo quanto all'essenza.

Ciò che percepisce dev'essere dotato di estensione; questa, però, non è un attributo del senso in quanto tale, che è una proporzione [*lógos*]. Tale proporzione può dissolversi, allo stesso modo in cui si dissolve l'accordo di corde percosse con violenza eccessiva: per questa ragione, i sensibili troppo forti danneggiano gli organi di senso. Le piante non sono in grado di sentire, in quanto non hanno né «medietà», né un principio

atto a recepire le forme sensibili [*aítion... tò mè échein mesóteta, medè toiaúten archèn hoían tà eíde déchesthai tôn aisthetôn*] (424 b 1-2).

Lo Stagirita affronta poi il problema del rapporto esistente tra il subire o patire [*páschein*] e il percepire [*aisthánesthai*]. Nessun essere vivente può subire un'alterazione da parte di qualcosa che esso non sia in grado di percepire; d'altro canto, subire un'azione non è per ciò stesso un percepire. Come sintetizza Giancarlo Movia, «se ogni sensazione è un *paschein*, non ogni *paschein* è una sensazione: il *paschein* è insomma la condizione necessaria, ma non sufficiente, dello *aisthanesthai*».[10]

4.5.3 Libro III - L'anima intellettiva. Caratteri dell'intelletto attivo

Aristotele innanzi tutto chiarisce (*cap. 1*) come non esista alcun senso oltre i cinque già menzionati. Di conseguenza, non c'è alcun sensorio proprio per i sensibili comuni, come il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l'unità: essi sono oggetto di una percezione aspecifica che spetta non a un senso particolare, bensì alla «percezione comune» [*tôn... koinôn... échomen aísthesin koinén*] (425 a 27).

Il senso comune e le sue funzioni

L'espressione «percezione (o senso) comune» ricorre raramente nello Stagirita (oltre che in questo passo, la s'incontra solo in *De mem.* 450 a 10 e in *De part. anim.* 686 a 31). Essa non designa un senso che si aggiunga a quelli già presi in esame, ma indica la natura comune ai cinque sensi. Si potrebbe affermare che Aristotele considera la sensibilità come un'unica facoltà la quale, mentre è in grado di assolvere certe funzioni in virtù della propria natura generica, per altri scopi si specifica nei cinque sensi, creando degli organi adatti alle loro particolari funzioni.

Tra le funzioni del primo tipo, ossia quelle in cui la facoltà percettiva opera in modo non specializzato – dunque come «percezione comune» –, vi è innanzi tutto (a) la percezione dei sensibili comuni. A giudizio del filosofo, questi sono percepiti per mezzo di un movimento [*kinései*], e per quanto siano avvertiti accidentalmente [*katà symbebekós*] mediante ciascun senso (cfr. 425 a 15), vanno distinti dai sensibili per accidente (o sensibili accidentali) in senso stretto. Infatti, mentre la coincidenza, per esempio, del bianco col dolce oppure col figlio di Cleone è del tutto casuale, non esiste oggetto – quantomeno della vista

[10] In Aristotele, *L'anima*, a c. di G. Movia, Loffredo, Napoli 1979, *ad loc.*

e del tatto – che non abbia necessariamente grandezza, figura, durata, quiete o movimento, unità o numero.

Tra le funzioni della sensibilità, intesa come facoltà generica, rientra comunque anche (b) la percezione dei sensibili per accidente. È il caso della percezione del dolce mediante la vista, la quale propriamente coglie qualcosa di bianco: tale percezione si verifica quando le due qualità (dolce e bianco) si trovano assieme in qualcosa che in precedenza abbiamo e visto e gustato, ma che ora stiamo soltanto vedendo.

La percezione della percezione

Ma la percezione (o senso) comune (*cap. 2*) ha una terza importante funzione, quella (c) di percepire di percepire: si tratta della *coscienza della percezione* (cfr. 425 b 12-25). Lo Stagirita si domanda se è mediante la vista che percepiamo di vedere o se tale percezione di percezione non sia invece opera di un altro senso. Al riguardo, svolge le riflessioni seguenti.

(I) Se il percepire di percepire si verifica grazie a qualche altro senso, allora, poiché ciò che la vista percepisce è il colore, il secondo senso che per ipotesi percepisce la vista dovrà percepire pure il colore, essendo questo l'oggetto della vista, sicché vi saranno due sensi i quali avranno il medesimo oggetto (il colore). Inoltre, si dovrà porre un terzo senso con il quale percepiamo di percepire di vedere, e così *ad infinitum*. In alternativa, si giungerà a un senso che percepisce se stesso, ma allora sarebbe stato altrettanto legittimo attribuire l'autopercezione alla vista.

D'altro canto, (II) se è con la vista che percepiamo di vedere, allora, poiché percepire con la vista altro non è se non vedere, e quel che è oggetto della vista è colorato, ciò che inizialmente vede dev'essere colorato. Aristotele risolve quest'ultima aporia osservando innanzi tutto che l'espressione 'percepire con la vista' [*tê ópsei aisthánesthai*] ha un significato più ampio di 'vedere' [*horân*]; in effetti, si percepisce con la vista l'oscurità, ancorché non la si veda. Rileva poi che ciò che vede è in un certo senso colorato, in quanto «ciascun organo sensorio è capace di assumere il sensibile senza la materia» [*tò... aisthetérion dektikòn toû aisthetoû áneu tês hýles hékaston*] (425 b 23-24): in altri termini, l'organo di senso viene determinato dalla qualità dell'oggetto sensibile (è precisamente per tale motivo che le sensazioni e le immagini rimangono negli organi sensoriali anche quando gli oggetti non sono più presenti).

La tesi dello Stagirita è dunque che effettivamente percepiamo di vedere con la vista, non però in quanto vista, bensì in quanto sensazione. Lungi dall'attribuire l'autocoscienza a un'unica facoltà, il filosofo le ri-

conosce una presenza "diffusa". Ritiene infatti che la conoscenza, la sensazione, l'opinione e il ragionamento, pur avendo a che fare in prima istanza con oggetti diversi da sé, colgano collateralmente anche se stessi. [Altrove egli presenta tale attività riflessiva come ciò che rende pregevole la vita (cfr. *Eth. Nic.* 1170 a 25-b 10: vedi *infra*, cap. 6, § 6.2.9); inoltre, descrive l'esistenza di Dio come una forma di autocoscienza pura, cioè come «pensiero di pensiero» (*nóesis noéseos*: *Metaph.* XII [Λ], 9; 1074 b 34: vedi *infra*, cap. 5, § 5.13.8).]

La distinzione degli oggetti dei sensi

Infine, la percezione (o senso) comune ha anche (d) la funzione di distinguere gli oggetti di due sensi diversi (cfr. 426 b 12-427 a 14). Tale funzione non può essere svolta, infatti, né da un unico senso, né dai due sensi separati. Spetta, pertanto, a un'unica facoltà. Questa opera sinteticamente in un singolo momento e, pur essendo una quanto al luogo e al numero, reca in sé delle differenze in rapporto alle modalità operative. Si presenta, tuttavia, una difficoltà. Così come qualcosa può essere nero e bianco in potenza, ma non può avere contemporaneamente entrambe le qualità in atto, analogamente non è possibile che un singolo senso sia qualificato nello stesso tempo, per esempio, dalla bianchezza e dalla dolcezza. Questa rappresenta però una condizione necessaria perché le due qualità possano essere discriminate. Aristotele risponde ricorrendo all'analogia del punto geometrico, che è uno e insieme duplice (essendo contemporaneamente l'inizio di un segmento e la fine di un altro) ed è pertanto al tempo stesso indivisibile e divisibile.

La sensazione come assimilazione del dissimile

La sensazione è per lo Stagirita un processo in cui le cose dissimili diventano simili e l'organo di senso è assimilato all'oggetto: così, per esempio, la mano diviene calda, l'occhio colorato (cfr. 425 b 22). In quanto assimilazione del dissimile, essa somiglia alla nutrizione, dalla quale però si differenzia per il fatto di ricevere la forma senza la materia [*he... aísthesís esti tò dektikòn tôn aisthetôn eidôn áneu tês hýles*] (424 a 17-19), laddove nella nutrizione viene assunta la materia del cibo.

Secondo Aristotele, ogni organo di senso è sensibile a una o più serie di qualità, che a loro volta si dispongono fra degli estremi. Per esempio, l'occhio è sensibile al colore, il quale forma una serie ogni termine intermedio della quale consiste di una combinazione in una determinata proporzione del bianco e del nero, che rappresentano gli estremi della serie.

Per essere sensibile all'intera gamma cromatica, l'organo della vista dev'essere caratterizzato esso stesso da una conveniente proporzione di tali colori, nella quale nessuno dei due estremi domini in misura eccessiva. Perciò il filosofo afferma che «il senso è una specie di proporzione» [*lógou tinòs óntos tês aisthéseos*] (426 b 3).

Condizioni della sensazione

Tre, poi, sono le condizioni fondamentali che vanno soddisfatte perché l'organo di senso possa essere influenzato da un oggetto esterno.

(α) In primo luogo, è necessario che il cambiamento provocato dall'oggetto nel medio sia sufficientemente significativo; in caso contrario, l'inerzia dell'organo fa sì che esso non subisca alcuna influenza. È per tale ragione che oggetti colorati di minuscole dimensioni o suoni molto lievi non sono percettibili singolarmente, pur se vengono percepiti in potenza nel caso in cui facciano parte, rispettivamente, di oggetti più grandi o di suoni più forti (tale percezione in potenza va intesa nel senso che essi possono essere riconosciuti dal pensiero come presenti nell'oggetto percepito).

(β) In secondo luogo, la proporzione nella quale i contrari sono combinati nell'oggetto deve differenziarsi in una certa misura dal rapporto in cui essi si trovano nell'organo di senso. Così, per esempio, la mano non percepisce come caldo o freddo ciò che ha la sua stessa temperatura.

(γ) Al tempo stesso, la differenza fra le proporzioni dei contrari presenti rispettivamente nell'oggetto e nell'organo non dev'essere eccessiva. Mentre infatti una certa variazione nel rapporto fra le qualità contrarie risulta compatibile con l'esistenza dell'organo, se la proporzione è alterata in misura eccessiva si arriva alla distruzione di quest'ultimo: per esempio, un suono troppo acuto o troppo grave distrugge l'udito, e il soverchio splendore o, al contrario, il buio eccessivo annientano la vista (cfr. 426 a 27-b 8; 429 a 20 b 3; 435 a 21). In particolare, essendo il tatto il senso indispensabile alla vita, un eccesso di talune qualità tangibili come il caldo, il freddo o la durezza, col distruggere l'organo del tatto uccide anche l'animale.

L'atto della sensazione e l'atto dell'oggetto sentito coincidono. Per esempio, l'udito in atto e il suono in atto sono i due aspetti complementari di un unico evento, e se non c'è udito in atto il suono non è in atto, ma solo in potenza.

Lo Stagirita passa quindi a distinguere (*cap. 3*) il pensare [*noeîn*] dal comprendere [*phroneîn*] e dal sentire [*aisthánesthai*]. Non è certo con-

divisibile, afferma, l'opinione di quanti, come Empedocle e Omero, identificano il pensiero con la sensazione, considerandoli entrambi corporei. La diversità delle due funzioni è evidente, dal momento che la sensazione appartiene a tutti gli animali, laddove il pensiero spetta a pochi soltanto (cfr. 427 b 6-8).

L'immaginazione

Parlando poi dell'immaginazione [*phantasía*], Aristotele precisa che essa non può essere identificata né con la sensazione, né con il pensiero; tuttavia, né l'immaginazione, né l'apprensione intellettiva [*hypólepsis*] si dà senza la sensazione (cfr. 427 b 14-16). L'immaginazione, dunque, non è né sensazione, né opinione, né scienza, né pensiero: si tratta di «un movimento risultante dalla sensazione in atto» [*kínesis hypò tês aisthéseos tês kat'enérgheian ghignoméne*] (429 a 1-2).

III - L'anima intellettiva

Avendo già considerato (I) la facoltà nutritiva e (II) quella sensitiva, lo Stagirita prende ora (*cap. 4*) in esame (III) la parte con cui l'anima conosce e pensa, cioè l'*intelletto* [*noûs*]. In proposito, si domanda (a) se l'intelletto sia separabile (cfr. 429 a 11) e (b) se il pensare sia identico al sentire (cfr. 429 a 13-14). Per quel che concerne il secondo interrogativo, dimostra che il pensiero e la sensazione sono diversi: in effetti, mentre il senso non è più in grado di svolgere la propria funzione in séguito a uno stimolo troppo intenso (cfr. 429 a 31-b 1), ciò non accade al pensiero. La causa di tale differente reazione va individuata nel fatto che il sensorio è vincolato al corpo, mentre il pensiero ne è separato [*tò mèn... aisthetikòn ouk áneu sómatos, ho dè choristós*] (cfr. 429 b 4-5).

L'anima che esercita il pensiero, ossia l'anima intellettiva, può essere definita «il luogo delle forme» [*kaì eû dè hoi légontes tèn psychèn eînai tópon eidôn*] (429 a 27-28). Come il senso è ricettivo della forma sensibile, così il pensiero lo è della *forma intelligibile*. Esso non può avere una forma positiva sua propria, perché ciò gli impedirebbe di essere assimilato all'oggetto. Prima di pensare, non è nulla in atto, ed è precisamente per questo motivo che dev'essere del tutto indipendente dal corpo (in caso contrario, infatti, avrebbe una qualità particolare prima di pensare). Mentre il senso è la facoltà con la quale cogliamo l'essenza incorporata nella materia, con il pensiero cogliamo la pure essenza.

Due aporie

Aristotele affronta quindi due difficoltà.

(a) La prima si traduce nell'interrogativo relativo a come l'intelletto possa pensare, se è vero che da un lato esso è semplice e impassibile e non ha nulla in comune con alcunché, e dall'altro «il pensare è una specie di patire» [*tò noeîn páschein tí estin*] (429 b 24-25).

(b) La seconda aporia concerne invece il carattere intelligibile dell'intelletto (cfr. 429 b 26). Infatti, se quest'ultimo è esso stesso intelligibile [*noetós*], due sono le possibilità che si presentano. (α) Nel caso in cui l'intelletto sia intelligibile in virtù della propria natura e, d'altro canto, l'intelligibile sia unico quanto alla specie, le cose che sono oggetto d'intellezione saranno intelligibili in quanto partecipano esse stesse, in certa misura, dell'intelletto. (β) Qualora invece l'intelletto non sia intelligibile per effetto della sua natura specifica, è necessario che esso partecipi di ciò che rende intelligibili le altre cose.

(a) La prima difficoltà è risolta dallo Stagirita, analogamente alle aporie relative alla nutrizione e alla sensazione, col ricorso alle nozioni di potenza e di atto. Il filosofo chiarisce infatti che l'intelletto dapprima è identico ai propri oggetti soltanto potenzialmente (allo stesso modo in cui una tavoletta di cera contiene in potenza quello che poi vi verrà scritto) e diventa in atto i propri oggetti solo conoscendoli.

(b) Per quel che riguarda la seconda aporia, Aristotele accoglie in un certo senso la seconda alternativa, affermando, in sostanza, che l'intelletto è intelligibile allo stesso modo dei suoi oggetti. Nel momento in cui coglie le forme immateriali, «il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono la stessa cosa» [*tò autó esti tò nooûn kaì tò nooúmenon*] (430 a 3-4): tutto quanto l'intelletto è riempito da tutto quanto l'oggetto, perché non c'è nulla nell'oggetto che l'intelletto non possa cogliere e, d'altra parte, non esiste nessuna parte dell'intelletto che non sia occupata dall'oggetto. In tal modo, conoscendo il proprio oggetto l'intelletto conosce se stesso. Esso ha dunque in sé la medesima proprietà che rende intelligibili le altre cose; non si tratta, tuttavia, di una partecipazione estrinseca, bensì precisamente di quella proprietà di essere forma senza materia che costituisce la natura essenziale dell'intelletto. La prima alternativa viene perciò respinta: le realtà esterne non sono dotate d'intelletto, perché sono enti materiali in cui le forme sono presenti solo in potenza, mentre l'intelletto è identico in potenza agli intelligibili.

Natura dell'intelletto

Il capitolo successivo (*cap. 5*), nonostante la sua brevità, rappresenta il vertice della psicologia aristotelica. Nel contempo, esso pone dei problemi ermeneutici quanto mai ardui, derivanti anche dal fatto che è «scritto in modo piuttosto trascurato» (W.D. Ross). Com'è stato affermato (Willy Theiler), nessun altro brano della filosofia antica ha dato spunto a una tale quantità d'interpretazioni disparate. Non ha torto, peraltro, Ingemar Düring allorché nota che la maggioranza dei commentatori ha voluto illustrare il *proprio* pensiero sui temi esaminati nel capitolo, anziché chiarire quel che Aristotele ha qui realmente voluto dire.

Mette conto, innanzi tutto, citare il capitolo per esteso (per comodità, suddividiamo il testo in passi, numerati in successione, che analizzeremo poi distintamente):

> (1) Poiché, come nell'intera natura c'è qualcosa che costituisce la materia per ciascun genere di cose (e ciò è potenzialmente tutte quelle cose), e qualcos'altro che è la causa e il principio produttivo, perché le produce tutte, allo stesso modo che l'arte si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si trovano anche nell'anima [*anánke kaì en tê psychê hypárchein taútas tàs diaphorás*]. (2) E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, e un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte [*éstin ho mèn toioûtos noûs tô pánta ghínesthai, ho dè tô pánta poieîn*], come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. (3) E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza [*hoûtos ho noûs choristòs kaì apathès kaì amighés, tê ousía òn enérgheia*], poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, e il principio è superiore alla materia. (4) Ora la conoscenza in atto è identica all'oggetto [*tò d'autó estin he kat'enérgheian epistéme tô prágmati*], mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell'individuo, ma, da un punto di vista generale, non è anteriore neppure per il tempo; e non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi. (5) Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno [*choristheìs d'estì mónon toûth'hóper estí, kaì toûto mónon athánaton kaì aídion*] (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi [*áneu toútou outhèn noeî*].
>
> III, 5; 430 a 10-25

Intelletto attivo e intelletto passivo

(1) Nella prima sezione, due sono i punti che vanno soprattutto evidenziati. Aristotele chiarisce che la differenza fra l'intelletto produttivo o attivo e quello passivo si trova *nell'anima* [*en tê psychê*]: l'affermazione rende dunque inaccettabile qualsiasi interpretazione che identifichi l'intelletto attivo con un intelletto divino trascendente, ossia collocato totalmente al di fuori dell'essere umano individuale. In secondo luogo, l'analogia con l'arte (la quale produce operando su del materiale preesistente) mette in luce come l'intelletto attivo non crei dal nulla: esso agisce su un materiale che gli viene fornito e che fa passare dalla potenza all'atto.

Ruolo dell'intelletto attivo

(2) Lo Stagirita sostiene che l'intelletto passivo è analogo alla materia in quanto diviene tutte le cose [*tô pánta ghínesthai*], mentre l'intelletto attivo è analogo alla causa efficiente perché le produce tutte [*tô pánta poieîn*]. La prima affermazione si riferisce al modo in cui l'atto intellettivo si realizza: così come la facoltà sensitiva diventa i propri oggetti, nel senso che la loro forma viene trasferita nel soggetto senziente e ne diviene, per un certo tempo, l'intera natura, parimenti nella conoscenza intellettiva l'intelletto diviene identico ai propri oggetti. L'atto dell'intellezione viene dunque attribuito all'intelletto passivo.

Quanto all'intelletto attivo, l'analogia con l'arte, la quale opera trasformando la materia negli *artefacta*, suggerisce che la sua funzione sia quella di far sì che l'intelletto passivo divenga i propri oggetti nel momento in cui li coglie, in conformità al principio secondo cui «sempre ciò che è in atto deriva da ciò che è in potenza per opera di qualcosa che è già in atto» (*Metaph.* IX [Θ], 8; 1049 b 24). Un passaggio di tal sorta dalla conoscenza in potenza a quella in atto, nel quale l'intelletto attivo – che, come si è visto, si trova anch'esso nell'anima – svolge il ruolo di causa efficiente, sembra comportare che in noi ci sia qualcosa che *già* conosce in atto e che, pur essendo situato fuori dell'orizzonte della nostra coscienza ordinaria (sicché non abbiamo consapevolezza di questa conoscenza preesistente), è capace di condurre l'intelletto passivo alla conoscenza. Conformemente a questa interpretazione, l'intelletto passivo è una sorta di cera nella quale l'intelletto attivo imprime le forme degli oggetti conoscibili.

A questo punto, però, Aristotele introduce l'analogia della luce. L'intelletto attivo corrisponde, afferma, alla causa efficiente in quanto produce tutte le cose al modo di una disposizione [*héxis*] come la luce che,

in un certo senso, fa di colori esistenti in potenza dei colori in atto [*trópon… tina… poieî tà dynámei ónta chrómata energheía chrómata*]. Infatti, alcune condizioni del colore sono presenti nell'oscurità, ma perché i colori siano visti in atto è necessaria una condizione ulteriore, la luce. In conformità a tale analogia, l'intelletto attivo si trova con l'intelligibile nello stesso rapporto in cui la luce si trova con il visibile. Senza dubbio, il parallelismo non va interpretato in termini troppo rigidi: non si deve intendere, cioè, l'intelletto attivo come una sorta di medio fra l'intelletto passivo e il suo oggetto. Tuttavia, l'analogia proposta da Aristotele suggerisce – rileva giustamente W.D. Ross – che così come la luce è un terzo fattore, oltre l'occhio e l'oggetto, che è necessario tenere presente se si vuole comprendere che cos'è la vista, parimenti l'intelletto attivo costituisce una terza realtà, oltre l'intelletto passivo e l'oggetto, di cui va tenuto conto se si vuole spiegare la conoscenza.

Si è visto in precedenza come la luce rappresenti la condizione di un medio (l'aria, per esempio) che è reso trasparente in atto dalla presenza del fuoco o di un fattore illuminante (cfr. 418 b 12): è il suo atto a far sì che l'occhio, che è vedente in potenza, divenga vedente in atto, e che, dal canto suo, l'oggetto visibile sia visto attualmente. Analogamente, il fatto che l'intelletto attivo conosca già tutti gli intelligibili, da un lato rende possibile l'intellezione attuale all'intelletto passivo, che in se stesso è puramente potenziale, e dall'altro, in parallelo, fa sì che il conoscibile sia conosciuto in atto.

Proprietà dell'intelletto attivo

(3) Lo Stagirita afferma quindi che l'intelletto attivo è separabile, impassibile e non mescolato [*choristòs kaì apathès kaì amighés*], in quanto è atto [*enérgheia*] per essenza. Il significato che ha in questo passo il termine 'separabile' [*choristós*] viene chiarito dall'espressione successiva «quando è separato» [*choristheís*] (430 a 22): l'intelletto attivo, che per un certo tempo è unito a quello passivo, può esserne separato. In altri termini, esso *sopravvive* quando, al momento della morte, l'intelletto passivo viene distrutto. Manifestamente, Aristotele ritiene che l'intelletto passivo, il quale, allo stesso modo del senso e dell'immaginazione, è parte integrante dell'anima, che a sua volta è l'atto di un corpo particolare, non possa sopravvivere a quest'ultimo. Le ulteriori precisazioni fornite dallo Stagirita sottolineano come l'intelletto attivo sia del tutto indipendente dal corpo e non contenga nessuna potenza non attuata: in una parola, esso è *atto puro*.

L'intelletto attivo è unico

(4) Il filosofo sostiene poi che la conoscenza in atto s'identifica con il proprio oggetto; dal canto suo, la conoscenza in potenza è anteriore quanto al tempo nell'individuo, ma non lo è in generale [*he dè katà dýnamin chróno protéra en tô henì, hólos dè oudè chróno*]. Si è visto che l'intelletto attivo si trova nella nostra anima; dal momento, però, che non ne abbiamo coscienza, si può dire che nell'individuo la conoscenza in potenza è in un certo senso anteriore a quella in atto. Tuttavia, «da un punto di vista generale» la situazione è ben diversa, giacché l'intelletto attivo conosce in atto quando quello passivo conosce solo in potenza. Da questo passo sembra potersi evincere che l'intelletto attivo, benché si trovi nell'anima, va oltre l'individuo: esso è cioè *identico* per tutti gli uomini.

Separabilità dell'intelletto attivo e mortalità dell'individuo

(5) Infine, lo Stagirita dichiara che tale intelletto, una volta separato, è soltanto quello che è essenzialmente [*choristheìs d'estì mónon toûth'hóper estí*] ed è, lui solo, immortale ed eterno [*athánaton kaì aídion*]. Il filosofo sembra voler dire che l'intelletto attivo esiste nella sua purezza (e forse anche nella coscienza pienamente dispiegata di tutta la sua conoscenza) quando ha avuto termine la sua associazione con il corpo, ossia dopo la morte di questo, mentre durante tale associazione, ancorché esso sia sempre, come Aristotele ha spiegato, impassibile e non mescolato, la sua vera natura risulta in certa misura oscurata.

Il significato dell'osservazione incidentale «ma non ricordiamo» [*ou mnemoneúomen dé*] può essere chiarito se ci si richiama (Ross) a un passo precedente del trattato in cui lo Stagirita parla dell'influenza della vecchiaia sulla vita psichica:

> Il pensiero (...), e l'attività intellettiva, viene meno qualora un organo interno si corrompa, ma in se stesso è impassibile. Pensare, amare od odiare non sono proprietà dell'intelletto, ma di questo determinato soggetto che lo possiede, in quanto lo possiede. Perciò, quando questo soggetto si corrompe, l'intelletto non ricorda né ama, poiché queste funzioni non erano sue, ma del composto che è perito [*oúte mnemoneúei oúte phileî· ou gàr ekeínou ên, allà toû koinoû, hò apólolen*]. L'intelletto invece è forse qualcosa di più divino e d'impassibile [*theióterón ti kaì apathés*].
>
> I, 4; 408 b 24-29

Alla luce di questo brano, si può supporre che nel passo in esame Aristotele intenda affermare che la memoria *non* sopravvive alla morte.

Da un lato, infatti, l'intelletto attivo è impassibile e non soggetto alle affezioni del composto, sicché non può conservarle quando è separato (la sua conoscenza è, per così dire, atemporale); dall'altro, l'intelletto passivo

> (...) è bensì legato alle affezioni sensibili (e quindi può conservarne le tracce), ma, per ciò stesso, è mortale come il composto (...). In definitiva la nostra identità personale termina con la morte, mentre sopravvive l'intelletto produttivo, unico per tutti gli uomini.[11]

L'intelletto attivo è Dio?

Alessandro di Afrodisia, e dopo di lui vari interpreti, hanno identificato l'intelletto attivo con Dio. In realtà, come si è visto, lo Stagirita considera l'intelletto produttivo o attivo esistente *nell'*anima umana, e ciò ovviamente esclude che possa trattarsi di una divinità trascendente come quella di cui il filosofo parla nel libro XII della *Metafisica*. Senza dubbio, la pura e ininterrotta attività dell'intelletto attivo, quale viene raffigurata ne *L'anima*, presenta dei punti di tangenza con quella che lo Stagirita attribuisce a Dio nella *Metafisica*. Nulla, tuttavia, autorizza a ritenere che egli identificasse le due attività (nella sezione in oggetto de *L'anima* il filosofo non fa cenni di sorta alla divinità).

Sembra più ragionevole supporre, con Ross, che Aristotele pensasse a una sorta di gerarchia cosmica la quale, partendo dagli esseri infimi, totalmente immersi nella materia, giunge all'uomo e di qui ai corpi celesti, alle intelligenze motrici e a Dio: l'intelletto attivo dell'uomo va considerato uno dei gradi più elevati di tale scala delle forme di vita, al cui vertice si trova il Primo Motore immobile.

Intellezione degli indivisibili

Lo Stagirita passa quindi ad analizzare (*cap. 6*) l'attività dell'intelletto, prendendo in esame in primo luogo l'intellezione degli indivisibili. Il termine 'indivisibile' [*adiaíreton*], precisa, ha differenti significati. Innanzi tutto, esso designa (a) ciò che, pur essendo divisibile in potenza, è indiviso in atto secondo la quantità: si tratta delle grandezze in cui, volendo, potremmo distinguere delle parti, ma che possiamo cogliere con un unico atto d'intellezione in un tempo indiviso, ancorché divisibile. È indivisibile, inoltre, (b) ciò che non è divisibile quanto al genere, ossia una

[11] G. Movia, in Aristotele, *L'anima*, cit., *ad loc.*

specie ultima: anch'essa viene còlta in un tempo indiviso e con un atto indiviso d'intellezione. Infine, c'è (c) l'indivisibile secondo la grandezza: è il caso del punto o dell'istante. Un indivisibile di quest'ultimo tipo viene conosciuto mediante un atto di negazione: così, il punto è conosciuto come ciò che non ha né lunghezza né larghezza né profondità, l'istante come ciò che è privo di durata.

A giudizio di Aristotele, l'intellezione di ognuno di questi indivisibili è una forma di conoscenza *intuitiva* che si sottrae a qualsiasi possibilità di errore. Esiste pure un secondo tipo di conoscenza, quella *predicativa* (ossia discorsiva), che unisce due concetti e analizza una totalità data nei suoi elementi (soggetto e predicato). Ora, mentre l'intellezione delle essenze è sempre vera, la predicazione può essere o vera o falsa.

Scienza e sensazione

Lo Stagirita afferma poi (*cap. 7*) che la scienza [*epistéme*] s'identifica con il suo oggetto. Il passaggio del sensorio dalla potenza all'atto non è né un patire, né un essere alterato, bensì una specie del tutto diversa di movimento [*ou... páschei oud'alloioûtai, diò állo eîdos toûto kinéseos*] (431 a 5-6).

La sensazione, dichiara Aristotele, è simile a un'affermazione o a una negazione, in quanto se l'oggetto percepito è piacevole l'anima si protende verso di esso, come affermandolo; se, invece, è sgradevole, lo fugge, come negandolo: «la facoltà appetitiva e quella repulsiva non sono diverse né tra loro né dalla facoltà sensitiva, benché la loro essenza sia differente» [*ouch héteron tò orektikòn kaì tò pheuktikón, oút'allélon oúte toû aisthetikoû allà tò eînai állo*] (431 a 13-14). Nell'anima razionale le immagini sono presenti al posto delle sensazioni e svolgono una funzione analoga alla loro; di conseguenza, il pensiero non è mai disgiunto dalle immagini. In termini più precisi, «la facoltà intellettiva pensa le forme nelle immagini» [*tà... eíde tò noetikòn en toîs phantásmasi noeî*] (431 b 2).

Aristotele pone poi il problema se l'intelletto sia in grado di pensare delle sostanze separate senza essere esso stesso separato dalla grandezza; tuttavia, rinvia l'esame della questione. Quindi, riassume (*cap. 8*) quel che ha detto a proposito dell'anima. Questa «è in certo modo tutti gli esseri» [*he psychè tà ónta pós esti pánta*] (431 b 21), dal momento che la scienza e la sensazione s'identificano con i propri oggetti quanto alla forma. Di qui una suggestiva analogia tra l'anima e la mano: se quest'ultima è strumento di strumenti [*órganon... orgánon*], l'intelletto è «forma

delle forme» [*eîdos eidôn*]; il senso, dal canto suo, è «forma dei sensibili» [*eîdos aisthetôn*] (432 a 2-3). Senza la sensazione nessuna conoscenza sarebbe possibile; d'altra parte, come si è visto, il pensiero dev'essere sempre accompagnato dai contenuti dell'immaginazione.

Il movimento

Le quattro funzioni fondamentali dell'anima individuate da Aristotele erano: (I) la nutrizione, (II) la sensazione, (III) il pensiero e (IV) il movimento (cfr. 413 a 23-25, 413 b 12-13). Il filosofo si volge ora (*cap. 9*) a quella che non ha ancora esaminato: (IV) il movimento. Innanzi tutto, si domanda se il movimento dell'animale sia provocato dall'anima nella sua totalità o soltanto da una sua parte e, in questo caso, se tale parte rientri fra quelle che sono già state considerate. Ampliando la questione, si chiede se sia legittimo parlare di "parti" dell'anima e, se sì, quale ne sia il numero. Sulla linea di tali interrogativi, prende nuovamente in esame le facoltà dell'anima, mettendo in luce, in particolare, la difficoltà di trovare una collocazione appropriata, nel quadro della tripartizione platonica, per l'appetito o tendenza [*órexis*] (cfr. 432 b 6-7).

Dopo questa digressione, il filosofo torna al tema iniziale. Distingue così il principio del movimento locale sia (a) dalla facoltà nutritiva – il movimento, infatti, è sempre diretto a un fine e implica l'immaginazione e il desiderio; inoltre, le piante si nutrono ma non si muovono –, sia (b) da quella sensitiva – giacché molti animali pur avendo la sensazione sono immobili –. Lo distingue pure (c) dall'intelletto: quest'ultimo, infatti, anche quando pensa qualcosa che si dovrebbe evitare o perseguire non ci spinge necessariamente a evitare o a perseguire quella cosa, e pure nel caso in cui lo faccia, non sempre impartisce degli ordini realmente efficaci (com'è reso chiaro dal comportamento degli incontinenti, i quali seguono il desiderio contro l'intelletto). Aristotele distingue il principio del movimento pure (d) dall'appetito (o tendenza), in base alla considerazione che gli uomini continenti seguono l'intelletto in contrasto con le tendenze e i desideri.

La *órexis* come principio del movimento

Manifestamente, prosegue lo Stagirita (*cap. 10*), le cause del movimento sono la tendenza oppure l'intelletto (se si considera l'immaginazione una specie di pensiero). Tuttavia, mentre l'intelletto pratico non muove senza la tendenza, questa muove anche contro la ragione, «giacché il desiderio è una forma di tendenza» [*he gàr epithymía órexís tís estin*] (433

a 25-26). Se ne evince che il principio del movimento è la *órexis* (cfr. 433 a 30-31).

In termini generali, chiarisce poi il filosofo, il movimento degli animali presuppone quattro elementi: 1) ciò che muove senza essere mosso, ossia l'oggetto verso il quale si dirige il movimento; 2) ciò che è mosso e muove, vale a dire la facoltà appetitiva; 3) ciò che è mosso, ovvero l'animale; 4) ciò con cui il motore muove. Quest'ultimo elemento è l'organo corporeo mediante il quale l'appetito muove l'animale: pur rimanendo in quiete (è "mosso" dall'appetito solo nel senso che subisce un cambiamento qualitativo), esso muove le parti adiacenti per pressione o per trazione. Per parte sua, il motore non mosso, cioè 1), è il bene che è oggetto dell'azione, ossia il *bene pratico* [*tò praktòn agathón*] (433 b 16). In generale, conclude Aristotele, l'animale può muoversi solo in quanto appetisce; d'altro canto, non potrebbe appetire se fosse privo dell'immaginazione.

Funzione dell'immaginazione

Dunque, il desiderio rappresenta (*cap. 11*) la causa del movimento. Esso però presuppone l'immaginazione del bene o del piacere da raggiungere. Ora, l'immaginazione [*phantasía*] può essere deliberativa [*bouleutiké*] o semplicemente sensitiva [*aisthetiké*] (cfr. 434 a 5-7): nel caso di quest'ultima, l'animale si muove in base all'immaginazione indeterminata non appena essa si presenta. In questo senso, anche gli animali imperfetti, nei quali si trova soltanto il tatto, hanno l'immaginazione e il desiderio.

Nell'immaginazione deliberativa, che è presente nell'uomo, i beni immaginati vengono invece misurati l'uno rispetto all'altro. Possono allora verificarsi tre casi: (a) talvolta la tendenza prevale sulla volontà; (b) talaltra accade il contrario, ed è la tendenza superiore, vale a dire la volontà, a determinare l'azione; (c) a volte, infine, si ha l'alterna vittoria della tendenza sulla volontà e di questa sulla tendenza.

Necessità del tatto per gli animali

Aristotele chiarisce poi (*cap. 12*) come la vita di tutti gli esseri viventi, dovendosi conservare attraverso i processi della crescita, della maturazione e del decadimento, implichi l'esistenza dell'anima nutritiva. La sensazione non è altrettanto necessaria; le piante, infatti, traggono il nutrimento automaticamente dal suolo in cui crescono. La facoltà della locomozione presuppone la sensazione, perché senza di essa risulterebbe

inutile. A un animale, infatti, non serve a nulla muoversi, se non è in grado di riconoscere con la sensazione il cibo allorché lo trova.

Il tatto, sottolinea il filosofo, è il senso più necessario: senza di esso l'animale non può sopravvivere. È infatti indispensabile che un animale sappia distinguere ciò che per lui è buono e ciò che invece è cattivo, quando si trova a diretto contatto con l'oggetto (lo Stagirita riconosce peraltro che la percezione a distanza, pur non essendo necessaria, può aiutare gli animali a raggiungere il cibo e a evitare quanto è loro dannoso). Anche il gusto, che è una modificazione del tatto e riguarda gli alimenti, è indispensabile. Mentre il tatto e il gusto risultano necessari per la sopravvivenza dell'animale, gli altri sensi sono «in vista del bene» [*eû héneka*] (434 b 24).

Aristotele, che in precedenza ha spiegato come gli esseri viventi dotati di un corpo semplice manchino del tatto (cfr. 434 a 27-28), chiarisce ora (*cap. 13*) che il corpo dell'animale non può essere semplice (cfr. 435 a 11-14) e sottolinea nuovamente come la privazione del tatto comporti la morte degli animali (cfr. 435 b 4-5). Sicché mentre le sensazioni eccessive danneggiano e possono distruggere gli altri sensori, ma non l'animale, l'eccesso dei tangibili, per esempio del caldo, del freddo o della durezza, annientando il tatto uccide l'animale stesso. Gli altri sensi, conferma lo Stagirita nella conclusione, sono mezzi non tanto per vivere, quanto «per il bene» [*tàs d'állas aisthéseis échei tò zôon... ou toû eînai héneka allà toû eû*] (435 b 19-21). Essi, cioè, «sono finalizzati ad una forma migliore di vita»:[12] l'animale li possiede non in funzione della mera esistenza, bensì allo scopo di "stare bene" («*for the sake of well-being*», come spiega Ross).[13]

[12] G. Movia, in Aristotele, *L'anima*, cit., *ad loc.*

[13] In Aristotle, *De anima*, a c. di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1961, *ad loc.*

4.6 I *Piccoli trattati sulla natura*

Il titolo ***Piccoli trattati sulla natura**** (*Parva naturalia*) venne utilizzato a partire dal XIII secolo (il primo presso il quale è attestato è Egidio Romano [1243 ca -1316]) per indicare collettivamente sette brevi trattati in cui si esaminano alcuni processi psicofisici, ossia «fenomeni comuni all'anima e al corpo» (*De sensu* 1, 436 a 8). Tutto lascia pensare che in origine queste opere fossero indipendenti e che siano state riunite solo in un secondo momento; peraltro, come rileva Düring, «il tentativo di coordinamento (...) è rimasto a mezzo».[14]

Gli scritti compresi nella raccolta sono i seguenti: (1) *Sulla sensazione e i suoi oggetti* [*Perì aisthéseos kaì aisthetôn De sensu et sensato*] (Bekker 435 a - 449 a); (2) *Sulla memoria e la reminiscenza* [*Perì mnémes kaì anamnéseos - De memoria et reminiscentia*] (Bekker 449 b - 453 b 7); (3) *Sul sonno e la veglia* [*Perì hýpnou kaì egregórseos - De somno et vigilia*] (Bekker 453 b 8 - 458 a 31); (4) *Sui sogni* [*Perì enypníon De insomniis*] (Bekker 458 a 33 - 462 b 11); (5) *Sulla divinazione nel sogno* [*Perì tês kath'hýpnon mantikês - De divinatione per somnum*] (Bekker 462 b 12 - 464 b 18); (6) *Sulla longevità e la brevità della vita* [*Perì makrobiótetos kaì brachybiótetos - De longitudine et brevitate vitae*] (Bekker 464 b 19 - 467 b 9); (7) *Sulla giovinezza e la vecchiaia, la vita e la morte e la respirazione* [*Perì neótetos kaì ghéros kaì zoês kaì thanátou kaì anapnoês De iuventute et senectute, de vita et morte, de respiratione*] (Bekker 467 b 10 - 480 b).

---

* *Piccoli trattati sulla natura*
Parva naturalia

- 1ª ed. Venezia 1483 (lat.); Venezia 1497 (gr.; nel vol. III dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 436 a - 480 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *L'anima e il corpo*, a c. di A. Carbone, Bompiani, Milano 2002.
- ed. it. in Aristotele, *Opere biologiche*, a c. di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971 (1996[2]).

[14] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 631.

4.6.1 *Epoca di composizione*

Di soluzione tutt'altro che agevole è il problema della loro epoca di composizione. Nei trattati *Sulla sensazione e i suoi oggetti* e *Sulla memoria e la reminiscenza* si trovano numerosi richiami a *L'anima*, opera della quale, in effetti, i *Piccoli trattati sulla natura* potrebbero essere considerati delle integrazioni (dopo l'indagine sull'anima in generale e sulle caratteristiche delle sue tre specie – nutritiva, sensitiva e intellettiva –, Aristotele passa a studiare gli esseri viventi, e in particolare gli animali, per scoprire quali funzioni siano comuni a tutti e quali, invece, proprie delle loro diverse classi): in tale prospettiva, gli scritti della raccolta parrebbero successivi a *L'anima*.

Tuttavia, alcuni studiosi (in particolare Franciscus Johannes Chr.J. Nuyens, William David Ross e Ingemar Düring), partendo dall'analisi dei passi paralleli, sono giunti alla conclusione che la dottrina esposta ne *L'anima* è più matura di quella dei *Parva naturalia*, che sarebbero perciò anteriori. Ross, inoltre, ha voluto individuare un contrasto tra la «*heart view*» (ossia la teoria della connessione dell'anima con il cuore quale organo corporeo), illustrata nei *Piccoli trattati sulla natura*, e la «*entelechy view*» (vale a dire la concezione dell'anima come entelechia del corpo) che si trova ne *L'anima*. È stato però dimostrato (Irving Block) che le due teorie non sono affatto incompatibili: non si tratta, pertanto, di un elemento capace di confermare – secondo quanto riteneva lo studioso britannico – la posteriorità de *L'anima*.

La questione rimane dunque aperta, pur se va detto che le tematiche svolte nei *Parva naturalia* fanno propendere per l'ipotesi che le operette in questione siano state redatte in epoca successiva a *L'anima*. Consideriamole ora singolarmente.

4.6.2 Sulla sensazione e i suoi oggetti

Nella sezione iniziale (*cap. 1*) del trattato – la quale funge da introduzione all'intero complesso dei *Piccoli trattati sulla natura* –, lo Stagirita elenca una serie di processi psicofisici (da lui chiamati *koinaì práxeis*): sensazione, memoria, passione, appetito (o tendenza), piacere e dolore, veglia e sonno, giovinezza e vecchiaia, respirazione, vita e morte, salute e malattia. Tutti appartengono all'unione dell'anima con il corpo; alcuni sono affezioni della sensazione, altri costituiscono dei mezzi per salvaguardarla, altri ancora, infine, comportano la sua distruzione.

La sensazione è dunque essenziale per ogni animale in quanto tale: è

precisamente in base alla sua presenza che si distingue ciò che è un animale da ciò che non lo è. Dei cinque sensi, il tatto e il gusto sono necessari per la sopravvivenza. Dal canto loro, l'olfatto, l'udito e la vista rappresentano dei mezzi per la conservazione dell'animale; nell'uomo, poi, essi divengono anche strumenti per il conseguimento della perfezione più alta: la conoscenza della verità. In tale prospettiva, l'udito ha la precedenza sugli altri sensi, dal momento che il discorso razionale istruisce appunto grazie al fatto di essere udito.

Composizione degli organi di senso

Aristotele passa quindi (*cap. 2*) a esaminare la natura degli organi di senso in rapporto ai quattro elementi sublunari (terra, acqua, aria e fuoco). Chiarisce, al riguardo, che (a) l'organo vero e proprio della vista è costituito d'acqua; (b) la parte dell'organo dell'udito che è direttamente interessata dalla ricezione del suono è d'aria; (c) l'organo dell'olfatto è in potenza fuoco; (d) quello del tatto è composto di terra; infine, (e) la facoltà del gusto è una forma di tatto (e dunque anch'essa costituita di terra).

In relazione alla vista (*cap. 3*), lo Stagirita critica le teorie di Empedocle, Platone e Democrito. Di particolare interesse quanto egli dichiara sul trasparente: mentre ne *L'anima* quest'ultimo figura esclusivamente come un medio esterno, qui il suo significato risulta più ampio, e ciò a un duplice livello (W.D. Ross). Da un lato, Aristotele nota come talune osservazioni attestino che l'organo effettivo della vista non è la superficie esterna dell'occhio, bensì qualcosa che è situato all'interno della testa. È necessario, di conseguenza, che il medio trasparente si estenda fino all'organo interno, per cui la lente del cristallino sarà composta di una sostanza trasparente (l'acqua). Dall'altro lato, lo Stagirita considera ora la trasparenza come presente in misura maggiore o minore in qualsiasi corpo. Descrive infatti il colore come il limite del trasparente nei corpi; la luce, per parte sua, è l'atto del trasparente in quanto non è racchiuso da limiti, cioè così come si presenta in medi trasparenti quali l'aria e l'acqua.

Segue (*capp. 4-5*) un'analisi approfondita dell'olfatto e del gusto: due sensi che Aristotele considera strettamente connessi.

Caratteri degli oggetti dei sensi

Quindi, il filosofo si domanda (*cap. 6*) se gli oggetti dei sensi siano infinitamente divisibili. Ognuno di essi è una grandezza [*méghethos*] – è in-

fatti impossibile, per esempio, vedere qualcosa di bianco che sia privo di dimensioni [*mè posón*] – e poiché ogni grandezza è infinitamente divisibile, le sue qualità sensibili saranno correlate al grado di divisione. La circostanza che ciò che è infinitamente piccolo non venga percepito in atto può essere compresa se ci si richiama ai princìpi generali della potenza e dell'atto. Una grandezza, spiega infatti Aristotele, è divisa in parti non in atto, bensì in potenza. Al di sotto di una certa soglia, le parti risultanti dalla divisione non vengono percepite in atto, pur essendo percettibili in potenza. Così, per esempio, la decimillesima parte di un grano di miglio non è vista in atto; è però visibile in potenza se si trova unita a una quantità maggiore di grano.

Infine (*cap. 7*), lo Stagirita si chiede come sia possibile che si percepiscano contemporaneamente due o più oggetti. Dopo aver preso in esame diverse possibilità, egli giunge alla conclusione che ogni organo di senso può percepire un solo oggetto in un unico momento; nell'anima, tuttavia, deve esserci «qualcosa di uno» [*hén ti*] che la mette in grado di sintetizzare le diverse impressioni dei sensi (cfr. 449 a 8-10): si tratta di ciò che ne *L'anima* Aristotele chiama «percezione (o senso) comune».

4.6.3 Sulla memoria e la reminiscenza

Il trattatello consta di due capitoli. Innanzi tutto (*cap. 1*), lo Stagirita precisa che la memoria si riferisce al passato, la sensazione al presente e l'attesa al futuro. In effetti, ogniqualvolta esercitiamo la facoltà di ricordare diciamo a noi stessi: «L'ho udito in precedenza», oppure: «Ho già avuto quest'idea». La memoria comporta dunque che sia trascorso del tempo, e Aristotele ne evince che essa costituisce una funzione della facoltà con cui percepiamo il tempo, ossia della «facoltà primaria della percezione» (si tratta del senso comune).

Condizioni della memoria

La memoria è impossibile senza un'immagine; tuttavia, non è l'immagine presente, bensì l'evento trascorso a rappresentare l'oggetto del ricordo. Nello spiegare come ciò sia possibile, lo Stagirita chiarisce la natura di processo al tempo stesso psichico e fisiologico della memoria.

Ogni percezione reca nell'anima una sorta d'impressione di quel che viene percepito (come l'impronta di un sigillo), la quale viene "immagazzinata" nell'anima. Quando ricordiamo, tale impressione è portata alla coscienza e considerata un'immagine dell'oggetto originariamente

percepito. Infatti, così come nel vedere una pittura ci rendiamo conto, in certo modo, del suo originale, parimenti è possibile, nell'acquistare coscienza di un'immagine o rappresentazione, acquistarne coscienza come dell'immagine di qualcosa, e di qualcosa di passato. Una volta soddisfatte queste condizioni, non si ha più la semplice immaginazione ma, precisamente, quell'atto più complesso che vien detto memoria.

La reminiscenza e i suoi meccanismi

Lo Stagirita passa quindi (*cap. 2*) alla reminiscenza, la quale si distingue tanto dalla memoria continua attuale quanto dal processo del riapprendimento di ciò che è stato completamente dimenticato. La reminiscenza, spiega il filosofo, è l'attualizzazione, conseguita con o senza sforzo, del ricordo divenuto potenziale, ossia scomparso dalla coscienza. Il principio sul quale essa si basa è quello secondo cui i movimenti prodotti nei nostri organi dalle percezioni tendono a succedere l'uno all'altro in un ordine regolare. Quando rammentiamo, facciamo esperienza di alcuni movimenti antecedenti, fino a giungere a quello dopo il quale viene ciò che cerchiamo. Si tratta di un processo di cui Aristotele è il primo a mettere pienamente in luce il carattere associativo (pur se alcuni accenni a tale aspetto si trovano già in Platone: cfr. *Phaed.* 73 d-74 a).

L'associazione, spiega, ha luogo (α) per somiglianza, (β) per opposizione o (γ) per contiguità; infatti, il ricordo di un oggetto tende a essere seguìto dal ricordo di ciò che a tale oggetto è simile o contrario, oppure di ciò che gli è stato contiguo nell'esperienza originaria. Questo principio, che opera nel ricordo involontario, può essere utilizzato anche in quello volontario. È infatti possibile esercitare la reminiscenza in forma pianificata partendo coscientemente da un elemento di una serie la cui conclusione sarà ciò che desideriamo ricordare.

Di capitale importanza, precisa poi Aristotele, è conoscere l'esatta collocazione temporale di ciò che si vuole rammentare. Una differenza ulteriore tra la reminiscenza e la memoria consiste nel fatto che la prima è come un sillogismo [*hoîon sylloghismós tis*]: «chi ricorda conclude che in precedenza ha visto o udito qualcosa o ha provato qualche impressione. Si tratta di una sorta d'indagine [*éstin hoîon zétesís tis*]» (453 a 10-12). In quanto tale, la reminiscenza è un processo che si verifica soltanto nell'uomo.

4.6.4 Sul sonno e la veglia

Quest'opera in tre capitoli risulta strettamente connessa ai due trattati che la seguono, ed è anzi probabile (I. Düring) che i tre scritti siano stati composti d'un sol getto. Qui, Aristotele mostra in primo luogo (*cap. 1*) come il sonno e la veglia spettino alla medesima facoltà, dal momento che il sonno è la privazione della veglia. Il criterio con cui i due stati vengono distinti è la sensazione: ognuno, infatti, quando è desto percepisce qualche movimento o esterno o interno alla coscienza. Nessun animale che abbia la facoltà del sonno e della veglia è sempre desto o sempre addormentato.

Natura del sonno

Lo Stagirita chiarisce poi (*cap. 2*) come il sonno sia una sorta d'inibizione della funzione percettiva dei sensi. Esso non trae origine semplicemente dal fatto che i sensi speciali non funzionano o non vengono utilizzati, e non consiste neppure nell'incapacità di avere percezioni (come accade negli svenimenti e in altre forme di privazione di coscienza). L'inattività di tutti quanti i sensi, quale ha luogo nel sonno, lungi dal costituire una mera coincidenza, va ricondotta all'inattività della facoltà percettiva centrale, di cui i sensi speciali rappresentano delle differenziazioni. Aristotele precisa infatti che il sonno si verifica quando il sensorio primo [*tò prôton aisthetérion*], ossia quello che dirige tutti gli altri [*tò kýrion aisthetérion*], perde la sua capacità: come necessaria conseguenza, tutti gli organi sensoriali rimangono allora privi della loro facoltà di avere sensazioni. Il sonno, poi, è un riposo dal movimento che la sensazione in generale comporta, e ha per fine la conservazione dell'animale [*soterías héneka tôn zóon hypárchei*] (455 b 22).

Presupposti fisiologici del sonno

Ricorrendo alla nozione di «pneuma innato» [*sýmphyton pneûma*: 456 a 12], lo Stagirita descrive quindi in modo dettagliato (*cap. 3*) i processi fisiologici che hanno luogo nell'addormentamento. In particolare, si sofferma sullo stretto rapporto esistente fra il sonno e la nutrizione. Chiarisce, al riguardo, come il sonno si origini dall'evaporazione che accompagna la nutrizione [*ek tês perì tèn trophèn anathymiáseos*] (456 b 18-19) a guisa di una "marea", il che spiega per quale motivo dopo i pasti ci siano dei periodi di torpore. Il sonno segue pure a fatiche intense, perché queste esercitano un effetto dissolvente sulla carne del corpo, e la

materia così dissolta agisce in modo analogo al cibo durante il processo della digestione.

Il sonno, dichiara poi Aristotele, deriva da una sorta di concentrazione o arretramento naturale della materia calda verso l'interno, con la conseguenza che i passaggi e le aree della testa sono raffreddati, nel momento in cui l'evaporazione suddetta sale fino a essa. Allorché la digestione è compiuta, il sonno ha termine.

4.6.5 Sui sogni

Nel trattato (in tre capitoli), lo Stagirita parte dalla constatazione che il contenuto dei sogni è sensibile, ancorché i sensi siano nel frattempo inattivi, e ne evince che i sogni sono opera dell'immaginazione [*phantasía*]. In sostanza, le visioni oniriche sono delle immagini residuali d'impressioni sensoriali che si presentano nel sonno. Durante il sonno, infatti, in assenza di stimoli provenienti dall'esterno (Aristotele trascura la circostanza che, per esempio, degli stimoli sonori percepiti mentre siamo addormentati possono influenzare la trama dei nostri sogni), l'anima da un lato è più libera di volgersi a immagini che si trovano in essa in potenza e divengono attuali, e dall'altro è esposta in misura maggiore al rischio d'ingannarsi. Questo perché non ha la possibilità, che le è data nella veglia, di controllare un senso con un altro; nel contempo, la sua facoltà critica, vale a dire la coscienza [*tò kýrion kaì tò epikrînon*], risulta sospesa per effetto della pressione del sangue sul cuore, che è l'organo centrale della percezione.

Nel sonno, in tal modo, scambiamo abitualmente le immagini per oggetti percepiti (anche se, puntualizza il filosofo, a volte siamo in grado di riconoscere che stiamo dormendo) e far questo è, per l'appunto, sognare. Adottando, dunque, un approccio schiettamente razionale, lo Stagirita mostra come i sogni non siano messaggi inviati dagli dèi, bensì effetti di cause naturali.

4.6.6 Sulla divinazione nel sogno

In quest'operetta in due capitoli, il filosofo tratta della profezia onirica (oniromantica), raggiungendo, come osserva W.D. Ross, un equilibrio ammirevole fra i due estremi della credulità e dell'eccessivo scetticismo. L'analisi aristotelica è alquanto complessa. Innanzi tutto, lo Stagirita nota che nello stato di veglia alcuni piccoli stimoli possono passare inosservati,

in quanto degli stimoli più intensi, in competizione con i primi, riescono a "neutralizzarli" È tuttavia possibile che nel sonno, allorché tale competizione è sospesa, si avverta una fievole eco di quei deboli stimoli.

Rapporti tra stimoli ed eventi

Su tale base, Aristotele affronta il problema delle profezie oniriche coronate dal successo svolgendo un'indagine sul rapporto che intercorre fra piccoli stimoli e grandi eventi. Al riguardo, ipotizza tre possibili relazioni: (a) segno [*semeîon*], (b) causa [*aítion*] e (c) coincidenza [*sýmptoma*].

(a) Nel primo caso, si può predire che qualcuno verrà colpito da una malattia in quanto i primi, impercettibili inizi del morbo si sono manifestati in lui durante il sonno, nel sogno, preannunziando in tal guisa il sopraggiungere dell'infermità.

(b) La seconda possibilità è che si preveda che taluno farà qualcosa perché i primi, piccoli inizi della sua intenzione si sono rivelati in un sogno, causando in tal modo l'azione.

(c) Quando, infine, non è il sognatore a dare inizio a un evento, l'accordo tra i sogni e i fatti reali va considerato una mera coincidenza. In proposito, lo Stagirita osserva che la maggior parte dei sogni non corrisponde a quanto accade, sicché non sorprende che a volte abbia invece luogo una conformità tra sogni e realtà.

Il fatto, poi, che gli amici più stretti mostrino un grado singolare di preveggenza per quel che riguarda l'amico è dovuto alla circostanza che amici di tal sorta nutrono una sollecitudine più viva l'uno per l'altro. Infine, Aristotele precisa che l'interprete più abile dei sogni è chi è esperto nell'arte di cogliere le somiglianze.

4.6.7 Sulla longevità e la brevità della vita

Il trattato (in sei capitoli) è un'indagine sulla durata media della vita in varie specie vegetali e animali. Lo Stagirita si domanda per quale motivo alcuni esseri siano longevi e altri, invece, abbiano un'esistenza breve. In generale, osserva, la lunghezza della vita varia a seconda della regione in cui si abita; infatti, quelli che risiedono nelle zone calde vivono più a lungo di quanti si trovano nei climi freddi.

Dal momento che il fuoco e l'acqua sono reciprocamente causa di generazione e di corruzione, tutto ciò che è composto di questi elementi partecipa di tali processi. Aristotele rileva poi come la lunghezza della vita sembri trovarsi in rapporto anche con le dimensioni del corpo (i vi-

venti di maggior mole sono anche i più longevi: è il caso dell'elefante).

La vita richiede una costituzione umida e calda, ma gli esseri viventi, a mano a mano che invecchiano, diventano secchi e freddi. Essi continuano a vivere fino a quando sussiste una proporzione conveniente di caldo-freddo e di secco-umido; tuttavia, l'aumento progressivo del freddo e della secchezza conduce infine alla loro estinzione. Anche la mancanza di cibo porta le piante e gli animali alla morte, perché essi, non potendo trarre l'alimento dall'esterno, consumano se stessi esaurendo il proprio nutrimento. Le piante di grandi dimensioni sono più longeve in quanto sono meno umide, il che le rende meno esposte al pericolo di gelare.

4.6.8 Sulla giovinezza e la vecchiaia, la vita e la morte e la respirazione

Questo trattato, articolato in ventisette capitoli, viene spesso suddiviso in tre parti (*Sulla giovinezza e la vecchiaia - Sulla vita e la morte - Sulla respirazione*), ma costituisce in realtà un'unica opera. Nello scritto, Aristotele discute soprattutto della costituzione biologica degli animali, svolgendo delle analisi più particolareggiate di quelle che si trovano sia nella *Storia degli animali*, sia ne *Le parti degli animali*.

La "collocazione" dell'anima

L'anima degli animali, precisa, ancorché non sia corpo e non sia neppure composta di elementi materiali, è situata primariamente in una parte specifica dell'animale: si tratta del *cuore* negli animali dotati di sangue (= vertebrati) e di un organo corrispondente in quelli privi di sangue (= invertebrati). A una tale localizzazione dell'anima lo Stagirita perviene sulla base di considerazioni che si richiamano sia alla struttura anatomica degli animali (le vene traggono origine dal cuore), sia alla dipendenza della vita dalla sede del calore corporeo (il cuore è infatti il primo organo a svilupparsi), sia, infine, alla necessità di un principio del movimento che abbia una posizione centrale. Il cuore è l'organo centrale non soltanto delle funzioni vegetative, ma anche della sensazione, come Aristotele si studia di dimostrare servendosi di un argomento che in verità (Theodore E. James) non suona molto stringente. Se la vita è sempre situata in questa parte del corpo, afferma il filosofo, in tale parte deve trovarsi anche il principio della sensazione: infatti, è in quanto animale che un animale è detto vivere, ed esso viene chiamato animale perché è dotato di sensazione.

La vita, poi, coincide con la conservazione del calore e la morte è, per contro, la distruzione di questo, per effetto o del suo opposto, il freddo, oppure dell'eccesso del calore medesimo. Mentre la morte violenta è provocata da cause esterne, quella naturale costituisce l'esito di un processo graduale di decadimento interno che negli animali viene chiamato 'senilità'.

La respirazione

L'ultima sezione (*capp. 7-27*) è dedicata alla respirazione. Lo Stagirita espone e critica le teorie formulate al riguardo da varî filosofi – Anassagora, Empedocle, Democrito, Diogene di Apollonia e Platone (nel *Timeo*) – nonché da alcuni medici. La sua tesi è che tutti gli animali con sangue dotati di polmoni provvedono al raffreddamento del corpo mediante l'inspirazione e l'espirazione: in proposito, paragona i polmoni a un doppio mantice, del tipo di quelli utilizzati nelle fucine. Nei pesci l'organo corrispondente ai polmoni sono le branchie, le quali raffreddano il corpo mediante l'immissione non di aria ma di acqua. Infine, non c'è nessun animale che abbia tanto i polmoni quanto le branchie.

4.7 *Il movimento degli animali*

Nel breve trattato su ***Il movimento degli animali***,* «una delle opere più notevoli del *Corpus Aristotelicum*» (I. Düring), lo Stagirita prende in esame la facoltà locomotrice degli animali. Lo scritto si colloca così al

---

* *Il movimento degli animali*
Perì zóon kinéseos (lat.: *De motu animalium*)

- 1ª ed. Venezia 1476 (lat.); Venezia 1497 (gr.; nel vol. III dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 698 a - 704 b 3.
- ed. bilingue: Aristotele, *De motu animalium*, a c. di L. Torraca, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1958.
- ed. it. in Aristotele, *Opere biologiche*, a c. di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971 (1996²).

punto d'intersezione della teoria generale del movimento, della biologia e della psicologia. Nell'Ottocento non pochi studiosi (tra gli altri, Valentin Rose, Christian August Brandis ed Eduard Zeller) ne hanno contestato l'autenticità, soprattutto a motivo di un supposto riferimento (in 703 a 10) al trattato spurio *Sullo spirito*; attualmente, però, dopo le indagini di Werner Jaeger, Arthur Spenser Loat Farquharson e Martha Craven Nussbaum,[15] nessuno ha più dubbi sulla paternità aristotelica dell'opera. Troviamo in essa

> (...) una quantità straordinaria di riferimenti ad altre opere, che provano inequivocabilmente che il *De motu animalium* fu scritto dopo *Phys.* VIII e *De anima* (...). Tutto sembra indicare che fra le opere aristoteliche sul movimento questa è la più tarda.[16]

4.7.1 Il problema dell'automovimento degli animali

Nel quadro del pensiero aristotelico, il movimento autonomo – o automovimento – degli animali configura in realtà un problema non semplice. Secondo Aristotele, infatti, tutto ciò che si muove è mosso da altro, come viene chiarito nel libro VIII della *Fisica* (è il principio che gli Scolastici renderanno nella forma: *quidquid movetur ab alio movetur*). Ne scaturisce l'interrogativo su come si possa affermare che gli animali si muovono *da sé*. È, in sostanza, la questione dell'anima come principio di movimento [*archè kinéseos*], alla quale sempre nella *Fisica* lo Stagirita accenna in termini significativi: quella del movimento degli animali pare costituire, afferma, la difficoltà più ardua (*Phys.* VIII, 2; 253 a 7: *málista d'àn dóxeien... échein aporían*).

La soluzione che il filosofo propone ne *Il movimento degli animali* è, in sintesi, la seguente. Negli animali è presente l'aspirazione a un oggetto del desiderio: tale appetito [*órexis*] è causato dall'oggetto stesso, che l'animale coglie tramite le sensazioni o del quale ha comunque la rappresentazione sensibile. L'animale cerca poi di raggiungere l'oggetto dell'appetito per mezzo del movimento: è mediante lo «pneuma innato» [*pneûma sýmphyton*] che la *órexis* muove il suo corpo in direzione del

[15] Di quest'ultima si veda la fondamentale edizione: *Aristotle's De motu animalium*. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays by M. Craven Nussbaum, Princeton University Press, Princeton 1978 (1985[2]).

[16] I. Düring, *Aristotele*, pp. 340-341.

fine. Lo pneuma è in grado di svolgere tale funzione in virtù delle sue proprietà, le quali lo rendono atto a contrarsi e a dilatarsi.

Nel trattato, dunque, il movimento viene spiegato a due livelli: fisiologico e psicologico – visti peraltro come strettamente connessi nell'unità degli esseri viventi –, e il ruolo centrale è assegnato allo pneuma innato, considerato quale istanza mediatrice capace di trasformare l'impulso psichico in movimento.

4.7.2 Struttura del trattato

In termini più analitici, l'articolazione dell'opera è la seguente. Aristotele innanzi tutto chiarisce (*cap. 1*) che l'origine di tutti movimenti dev'essere qualcosa di immobile. Questo principio vale anche nel caso della locomozione degli animali, per cui dev'esserci ogni volta una parte del loro corpo che rimane in quiete: si tratta del punto di piegamento degli arti.

Analogamente (*cap. 2*), anche fuori dell'essere vivente dev'esserci qualcosa che non è mosso. Per tale via, lo Stagirita introduce (*cap. 3*) la dottrina del Motore immobile quale causa suprema del movimento nel cosmo. Mentre (*cap. 4*) il Primo Motore si trova fuori del cosmo, nei viventi la parte in quiete è situata nel loro stesso organismo.

Dopo aver precisato (*cap. 5*) che l'alterazione, la crescita, la generazione e la corruzione sono forme di movimento, Aristotele passa a illustrare (*cap. 6*) la dinamica del movimento del corpo per opera dell'anima. Il movimento, spiega, è causato dall'oggetto dell'appetito [*tò orektón*] e del pensiero [*tò dianoetón*].

Il filosofo chiarisce poi (*cap. 7*) come la locomozione dell'animale sia il risultato di un sillogismo *pratico*, vale a dire di un sillogismo la cui conclusione non è una proposizione, bensì un'azione [*ek tôn dýo protáseon tò sympérasma ghínetai he prâxis*] (701 a 12-13).[17] Quindi, dopo aver spiegato (*capp. 8-9*) alcuni aspetti psichici e fisici del moto, lo Stagirita illustra (*cap. 10*) il ruolo dello pneuma innato quale trasmettitore dell'impulso motorio, distinguendo infine (*cap. 11*) fra i movimenti volontari e quelli involontari.

[17] Si veda l'eccellente analisi della Nussbaum, in *Aristotle's De motu*, cit., pp. 184-201.

4.8 *La generazione degli animali*

Strutturato in modo chiaro e razionale, il trattato in cinque libri dal titolo ***La generazione degli animali***[*] ha per oggetto la riproduzione e lo sviluppo degli animali, e di fatto «contiene più di quanto non lasci intendere il titolo».[18] Nell'opera, certamente redatta dopo gli altri scritti zoologici, Aristotele si mostra particolarmente sensibile all'esigenza di ricondurre i singoli fenomeni biologici ai princìpi generali della sua filosofia della natura. In proposito, Düring ha osservato:

> Come in nessun'altra opera, i princìpi generali della dottrina della scienza e della fisica di Aristotele, le sue opinioni sulla generazione e sulla corruzione, sui rapporti fra mondo fisico e mondo psichico, sono qui fusi con le sue conoscenze di biologia, sino a formare una grandiosa concezione d'insieme.[19]

4.8.1 Libro I - I fattori della generazione

Nella sezione introduttiva (*capp. 1-3*), lo Stagirita, dopo aver richiamato la dottrina delle quattro cause, tratta in termini generali della differenziazione dei sessi e degli organi sessuali in vari generi di animali. Considera poi gli organi sessuali maschili e femminili dapprima (*capp. 4-13*) negli animali dotati di sangue (= vertebrati), quindi (*capp. 14-16*) in quelli privi di sangue (= invertebrati).

---

[*] *La generazione degli animali*
Perì zóon ghenéseos (lat.: *De generatione animalium*)

- 1ª ed. Venezia 1476 (lat.); Venezia 1497 (gr.; nel vol. III dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, I, 715 a - 789 b.
- ed. it. in Aristotele, *Opere biologiche*, a c. di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971 (1996²).

[18] H. Flashar, in Id. (a c. di), *Die Philosophie der Antike*, vol. III, cit., p. 274.
[19] I. Düring, *Aristotele*, cit., pp. 575-576.

Tre forme di riproduzione

In séguito, il filosofo prende in esame (*capp. 17-23*) le teorie dei suoi predecessori sulla riproduzione e sulla provenienza del seme, per illustrare successivamente la propria posizione. A suo giudizio, la riproduzione può aver luogo in uno dei tre modi seguenti: (a) spontaneamente, (b) da un unico genitore, (c) da due genitori.

Quanto ad (a), Aristotele ammette la generazione spontanea per le categorie inferiori dei viventi (cfr. *supra*, § 4.1.3). (b) La riproduzione asessuata (o agamica), da un unico genitore, si verifica – egli ritiene – nelle piante, come pure in quegli animali che, non diversamente da esse, non mutano luogo.

(c) Il filosofo è però principalmente interessato a determinare la natura della riproduzione sessuata. Al riguardo, egli si pone in particolare due problemi: (I) innanzi tutto, si domanda se il seme del genitore provenga in modo uniforme da tutto il suo corpo (conformemente all'opinione degli ippocratici), oppure da una sua parte determinata; (II) in secondo luogo, si chiede qual è lo specifico contributo fornito da ciascun genitore nella riproduzione.

Provenienza del seme

(I) In relazione al primo interrogativo, il filosofo ricorda come l'argomento principale a favore della tesi della provenienza del seme da tutto il corpo del genitore venisse tratto dalla somiglianza della prole con i genitori in ogni parte, e persino (come si credeva) nelle mutilazioni e nei caratteri acquisiti. A questo argomento lo Stagirita muove però varie obiezioni. (a) La prole presenta talune somiglianze con i genitori che non è possibile attribuire alla trasmissione di alcunché di materiale da parte del corpo di costoro: è il caso della somiglianza nella voce, nelle unghie, nei capelli, nell'andatura. (b) Uomini che non hanno ancora la barba o i capelli grigi possono generare dei figli che col tempo acquisiranno tali caratteri. (c) Talvolta i figli assomigliano non ai genitori, bensì ad avi dai quali non possono aver ricevuto direttamente alcun elemento materiale. (d) Sovente le piante assomigliano alla pianta che le genera in parti che questa non possiede all'epoca della riproduzione. Inoltre, (e) ci si può domandare se il seme provenga dalle parti omogenee del genitore, vale a dire dai suoi tessuti, oppure da quelle eterogenee, cioè dai suoi organi. Senza dubbio, la somiglianza risulta più spiccata nelle parti eterogenee, le quali però non sono altro se non quelle omogenee combinate in un determinato modo. Tuttavia, nessuna trasmissione di elementi materiali

può spiegare la somiglianza nel modo della combinazione. D'altronde, (f) se dalla somiglianza della prole con i genitori in specifiche parti corporee si dovesse dedurre che il seme contiene necessariamente qualcosa di ciascuna di tali parti, si potrebbe allora argomentare, paradossalmente, che, poiché un figlio porta di solito delle scarpe uguali a quelle del padre, il seme del padre doveva contenere qualcosa che proveniva dalle sue scarpe.

Lo Stagirita perviene allora (*cap. 18*) alla conclusione che le parti corporee costituiscono semplicemente il rivestimento esterno che il seme si crea. Perciò, è sufficiente che il seme medesimo derivi

> (...) non da tutte le parti (del corpo) [*apò pánton*], ma solo da quella creativa [*apò toû demiourgoûntos*]: in altre parole, dall'artefice [*apò toû téktonos*], non dal materiale che questi lavora.
>
> I, 18; 723 b 28-30

Seme e sangue

Avendo respinto, in tal modo, la teoria della pangenesi, Aristotele si volge al problema (II), relativo alla natura del contributo che ciascun genitore fornisce nella riproduzione. Dal momento che si trova nel corpo, il seme dev'essere o (1) una delle parti naturali [*méros... tôn katà phýsin*] del corpo, vale a dire un tessuto o un organo, o (2) una delle sue parti innaturali [*tôn parà phýsin*], come un tumore, o (3) un suo residuo o prodotto eccedente [*perittoma*], o (4) una secrezione morbosa [*sýntegma*], o, infine, (5) un nutrimento [*trophé*]. Manifestamente, esso appartiene alla categoria (3): costituisce, cioè, una parte eccedente.

A questo punto, si delinea un'alternativa. Il seme, infatti, dev'essere un prodotto eccedente o (α) di un nutrimento utile oppure (β) di uno inutile: in altri termini, è necessario che tragga origine o da quei fattori alimentari che vanno a costituire i tessuti sani, oppure da quelli che non svolgono tale funzione. La circostanza che gli animali giovani e in buona salute siano dotati di seme abbondante mostra, sostiene Aristotele, che è la prima alternativa a corrispondere alla realtà.

Com'egli precisa (cap. 19), il nutrimento utile nella sua forma finale è ciò che produce direttamente i tessuti: negli animali dotati di sangue tale forma finale è appunto il *sangue*, in quelli privi di sangue un liquido analogo. Ora, il seme non è sangue, bensì un suo derivato. A giudizio dello Stagirita, infatti, la massa del sangue di un animale ne forma i tessuti, mentre la parte che non è necessaria a tale scopo va a costituirne il seme [*phanerôn hóti tês haimatikês àn eíe perittoma trophês tò spérma*] (726 b

9-10). E la prole è simile ai genitori in quanto la parte eccedente del sangue (che appunto costituisce il seme) somiglia alla massa del sangue medesimo.

Il contributo maschile e quello femminile nella generazione

Lo Stagirita chiarisce (*capp. 20-21*) che al seme del maschio corrisponde, nella femmina, il mestruo. Quest'ultimo è la parte eccedente di sangue che la femmina, non disponendo, diversamente dal maschio, di un calore vitale sufficiente, non è in grado di elaborare in seme. Il seme maschile agisce dunque come causa *formale* o *efficiente* della prole, mentre il mestruo ne è la causa *materiale*: in sostanza, l'elemento maschile "elabora" quello femminile, così come il caglio fa coagulare il latte.

Il filosofo formula (*cap. 22*) un'analogia tra la generazione naturale e la produzione tecnica: il seme

> (...) non è una parte dell'embrione che si forma [*outhèn mórion... ésti toû ghignoménou kyématos*], allo stesso modo in cui nessun componente materiale passa dal carpentiere alla materia costituita dal legname. (...) Ciò che viene fornito dall'artigiano, mediante il movimento trasmesso alla materia, sono invece la figura e la forma [*he morphè kaì tò eîdos*]. L'anima in cui si trova la forma, e parimenti la scienza [*he... psychè en hê tò eîdos kaì he epistéme*], imprimono alle sue mani o a un'altra parte del corpo un determinato movimento, diverso per produrre un risultato diverso, identico per un identico risultato; le mani, a loro volta, muovono gli strumenti e gli strumenti muovono la materia. In termini analoghi, nel maschio degli animali che emettono seme la natura si serve del seme come di uno strumento [*hos orgáno*] e come di qualcosa che è dotato di movimento in atto, proprio come gli strumenti vengono mossi nelle produzioni delle arti.
>
> I, 22; 730 b 11-22

Nella copula, spiega inoltre Aristotele (*cap. 23*), gli animali conseguono temporaneamente quell'unione della causa materiale e di quella efficiente della generazione che nelle piante è invece permanente, sicché gli animali somigliano a «piante divise» [*phytà... diereména*] (731 a 21-22). L'unione delle due cause, la quale rappresenta la condizione della riproduzione, è permanente nelle piante perché per esse la crescita e la riproduzione costituiscono l'intera esistenza (esse hanno solo l'anima nutritiva), mentre gli animali possiedono anche le facoltà più elevate della sensibilità e del movimento.

4.8.2 Libro II *- La formazione dell'embrione*

Innanzi tutto (*cap. 1*), Aristotele distingue gli animali a seconda del loro modo di riprodursi; quindi, affronta il problema – in parte coincidente con la questione (I) esaminata nel libro I – della formazione dell'embrione.

Preformazione o epigenesi

Chiarisce come vi siano due teorie: secondo la prima (che nel secolo XVII verrà detta della preformazione) le parti dell'embrione esistono già preformate nel seme; conformemente alla seconda (teoria dell'epigenesi), tali parti sono invece prodotte successivamente per epigenesi, come le maglie di una rete.

Il filosofo respinge nettamente la dottrina della preformazione. L'origine dello sviluppo dell'embrione, spiega, va cercata nel genitore di sesso maschile. Questi, certo, non si trova a contatto con l'embrione che si sviluppa; tuttavia, imprime il movimento al seme il quale lo trasmette alla parte di materia che viene fornita dalla femmina; questa parte, a sua volta, ne mette in movimento un'altra e così via, in un ordine seriale. In tale processo, il ruolo che spetta al calore è esclusivamente strumentale.

Sviluppo dell'embrione

Dopo aver illustrato (*cap. 2*) le proprietà del seme, lo Stagirita spiega (*cap. 3*) che nello sviluppo il carattere più generale precede quello più specifico: così, (a) l'anima nutritiva, comune alle piante e agli animali, precede (b) quella sensitiva, comune agli animali e all'uomo, e questa viene prima di (c) quella razionale, propria soltanto dell'essere umano (cfr. 736 a 35-b 3). Infatti, «il fine si manifesta per ultimo, e il fine della generazione è il carattere peculiare di ogni essere» [*hýstaton gàr ghínetai tò télos, tò d'ídión esti tò hekástou tês ghenéseos télos*] (736 b 3-5).

Quando ha una base materiale, l'anima necessita, in ogni caso, di una materia «più divina» [*theiotérou*] dei quattro elementi sublunari (736 b 29-31): si tratta, per l'anima nutritiva e per quella sensitiva, dello pneuma, che conferisce al seme la sua natura spumosa ed è «analogo all'elemento delle stelle» [*análogon… tô tôn ástron stoicheío*] (736 b 37-737 a 1), vale a dire all'etere. Quanto all'anima intellettiva [*noûs*], «essa sola sopraggiunge dall'esterno ed essa sola è divina» [*mónon thýrathen epeisiénai kaì theîon eînai mónon*] (736 b 28).

Aristotele ha già spiegato come la prima parte del corpo che viene ge-

nerata debba avere in se stessa il «principio della crescita» [*auxéseos archén*] (735 a 16), in quanto la crescita costituisce la funzione vitale minima. Ora precisa (*cap. 4*) che tale parte originaria è il cuore, com'è attestato sia dall'osservazione sensibile, sia dal ragionamento.

Dopo un *excursus* (*cap. 5*) sulla necessità dell'accoppiamento, lo Stagirita esamina (*cap. 6*) la riproduzione nell'uomo e negli animali vivipari, nonché lo sviluppo e l'alimentazione dell'embrione; infine, tratta (*cap. 7*) degli ibridi e della sterilità, analizzando, in particolare (*cap. 8*), il caso del mulo.

4.8.3 Libro III - La riproduzione in varie specie animali

Aristotele studia (*capp. 1-2*) la riproduzione negli uccelli e (*capp. 3-5*) nei pesci, svolgendo poi (*capp. 6-7*) considerazioni di vario carattere sull'argomento. Passa quindi (*cap. 8*) ai cefalopodi, alle seppie e agli animali affini, e successivamente (*cap. 9*) agli insetti. Dopo aver trattato diffusamente (*cap. 10*) delle api, termina l'indagine (*cap. 11*) prendendo in esame i testacei.

4.8.4 Libro IV Cause della determinazione del sesso e dei caratteri ereditari

Determinazione del sesso

Nell'affrontare (*capp. 1-2*) il complesso problema, ampiamente dibattuto al suo tempo, della causa della determinazione del sesso nella prole, lo Stagirita osserva in primo luogo che nessuno dei suoi predecessori ha considerato i fatti in modo adeguato. Gli organi sessuali, maschili o femminili, non sono, spiega, le cause del sesso, bensì gli aspetti concomitanti di una differenza più profonda. Si genera un maschio quando l'embrione, grazie al suo maggior calore, è capace di "elaborare" il sangue eccedente in seme, laddove si ha una femmina quando il calore dell'embrione è minore e, di conseguenza, il sangue eccedente rimane sangue.

Ora, l'embrione è più caldo o più freddo a seconda che il seme del genitore maschio sia riuscito, oppure no, a dominare la materia fornita dalla femmina. In tal modo, la determinazione del sesso della prole ha luogo già al momento del coito. Gli organi sessuali si sviluppano in un secondo tempo, in base al bisogno da parte del corpo in formazione di organi di un certo tipo, nel caso in cui esso abbia la capacità di produrre il seme, o di un altro tipo, quando si trovi a disporre, per contro, di

grandi quantità di sangue in eccesso che non è in grado di trasformare in seme.

Ereditarietà dei caratteri

Fondandosi su princìpi analoghi, Aristotele spiega anche (*cap. 3*) l'ereditarietà dei caratteri. Se il genitore maschio prevale completamente sulla femmina, la prole è maschile e somiglia al padre anche sotto altri rispetti. Se il genitore maschio prevale, ma l'impulso che trasmette viene modificato dalla reazione della femmina, i figli sono simili al nonno paterno anziché al padre; se poi l'impulso è modificato in misura ancora più rilevante, la prole è simile a qualche avo più remoto di parte paterna. Se il genitore maschio prevale in quanto individuo, ma non in quanto maschio, i figli sono femmine ma assomigliano al padre; se, invece, è dominante in quanto maschio ma non in quanto individuo, i figli sono maschi ma somiglianti alla madre. Se prevale il genitore femmina, i figli sono femmine e simili alla madre. Se l'elemento femminile, pur prevalendo, viene modificato nel processo, i figli sono simili a qualche antenato di parte materna. Se gl'impulsi trasmessi dai genitori si mescolano in modo confuso, i figli non assomigliano a nessun avo, ma conservano semplicemente il carattere della specie. Se, infine, la confusione è ancora più completa, i figli non mantengono se non il carattere generico di animali: si hanno cioè dei mostri, i quali si collocano sulla linea di confine fra la specie alla quale appartengono i loro genitori e qualche altra specie. Segue (*capp. 4-10*) la trattazione di vari argomenti connessi con i temi svolti in precedenza: i parti gemellari, la superfetazione, la *mola uteri*, il latte materno, la posizione del feto nel parto (la testa viene alla luce per prima) e la durata della gravidanza nelle diverse specie.

4.8.5 Libro V *- Caratteristiche dipendenti dalla causa materiale o da quella efficiente*

In questo libro, Aristotele considera alcuni fenomeni che non dipendono dalla causa finale, bensì da quella materiale o da quella efficiente. In primo luogo (*cap. 1*), egli divide le caratteristiche degli animali in due gruppi. (a) Alcuni caratteri contraddistinguono una specie nella sua totalità; (b) altri, invece – è il caso, per esempio, del colore degli occhi o del tipo di capelli –, variano all'interno della specie in modo accidentale [*hópos étychen*]: tali variazioni individuali si manifestano con la frequenza più elevata negli esseri umani (cfr. 778 a 16-22).

(a) I caratteri del primo tipo vanno spiegati facendo riferimento alla causa *formale-finale*: per esempio, gli animali che hanno occhi li possiedono perché la sensazione è uno dei fini per cui gli animali esistono e rientra nella loro essenza.

(b) Per contro, le qualità variabili all'interno di una specie vanno spiegate con la causa *materiale* o quella *efficiente*. Per esempio, un animale

> (...) avrà necessariamente [*ex anánkes*] un occhio (si assume, infatti, che l'animale sia dotato di occhi); avrà poi questo particolare [*toiónde*] occhio di necessità: si tratta, però, di una necessità di tipo diverso [*ex anánkes mén, ou toiaútes d'anánkes all'állon trópon*].
>
> v, 1; 778 b b 16-18

Per spiegare i caratteri che variano accidentalmente fra gli individui appartenenti a una stessa specie, il ricorso alle cause finali appare dunque superfluo, e lo Stagirita ammette il riferimento in termini esclusivi a quelle meccaniche.

Il filosofo prende poi in esame (*cap. 2*) i diversi gradi di finezza dell'udito e dell'olfatto, quindi (*cap. 3*) le variazioni che interessano il sistema pilifero (in tale quadro tratta anche della calvizie). Successivamente considera la canizie (*cap. 4*) negli uomini e (*cap. 5*) negli animali, nonché (*cap. 6*) il colore del pelo. Analizza poi (*cap. 7*) le differenze della voce e tratta, infine (*cap. 8*), della dentatura. Nella conclusione, Aristotele sottolinea, in polemica con Democrito, la necessità di richiamarsi alle cause finali per comprendere i fenomeni regolari della natura.

5. La metafisica

5.1 Storia e struttura della *Metafisica*

Come si è detto (cfr. *supra*, cap. 1, § 1.2.10), molte opere aristoteliche, quali si presentano attualmente, sono nate dalla fusione di vari corsi di lezioni, effettuata in parte da Aristotele stesso, in parte dai suoi discepoli, e in misura ancora più ampia da Andronìco di Rodi, che nel I secolo a.C. pubblicò la prima edizione completa dei trattati del filosofo. Senza dubbio, Andronìco organizzò il materiale reperito sulla base di schemi risalenti al primo Peripato e forse allo Stagirita medesimo. Rimane, in ogni caso, il fatto che gli scritti aristotelici, così come oggi li leggiamo, mostrano una struttura composita e "stratificata" che, aggiungendosi alla loro densità teoretica, contribuisce non di rado a rendere notevolmente ardua la loro comprensione. Tale difficoltà è avvertibile in termini di particolare evidenza nella ***Metafisica***,* la quale costituisce forse – sia sul piano dei contenuti, sia al livello strutturale-compositivo – la più complessa delle opere aristoteliche che ci sono pervenute.

La *Metafisica* si compone di quattordici libri, parecchi dei quali fu-

---

* *Metafisica*
Tà metà tà physiká (lat.: *Metaphysica*)

- 1ª ed. Venezia 1483 (lat.); Venezia 1497 (gr.; nel vol. IV dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 980 a 22 - 1093 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Metafisica*, saggio introduttivo, trad. e comm. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993, 3 voll.; ne esiste anche una versione ridotta (ma sempre con testo e traduzione integrali): Rusconi, Milano 1993; quindi Bompiani, Milano 2000.
- ed. it.: Aristotele, *Metafisica*, a c. di C.A. Viano, UTET, Torino 1974 (1996^2).

rono certamente riuniti già da Aristotele, come si evince sia da elementi interni, sia da testimonianze esterne; forse alcuni peripatetici della prima o della seconda generazione ne aggiunsero altri e Andronico, infine, completò la sistemazione. Come palesa il suo titolo, il secondo libro, ossia il libro α (*álpha élatton* o *álpha* piccolo) – un'introduzione alla filosofia teoretica in generale, che ha comunque un carattere schiettamente aristotelico – dovette essere inserito nell'opera solo in un secondo momento, allorché la numerazione originaria era già completa. Sono stati sollevati dubbi sull'autenticità dello stesso libro II, come pure su quella del libro V [Δ] e soprattutto del libro XI [K]. La prima parte di quest'ultimo altro non è, in effetti, se non un riassunto dei libri III [B], IV [Γ] e VI [E], mentre la seconda è costituita da una serie di estratti dei libri II, III e V della *Fisica*. A giudizio di non pochi studiosi, perciò, il libro in questione consta degli appunti di un discepolo. Va tuttavia tenuto presente che in virtù della sua particolare collocazione il libro XI si trova a svolgere una funzione significativa – una sorta di ruolo-ponte – nell'economia complessiva dell'opera.

5.1.1 Unità filosofica del trattato

È senza dubbio ragionevole ammettere, in termini generali, che nella *Metafisica* sono confluiti scritti o parti di scritti redatti da Aristotele in epoche diverse, a partire dal periodo di Asso per giungere agli anni della direzione del Peripato. Per quel che concerne, però, il problema dei rapporti di anteriorità o posteriorità cronologica tra specifiche sezioni dell'opera, le opinioni degli studiosi sono risultate a tal punto discordanti da mostrare come la questione sia, in pratica, insolubile. D'altro canto, la circostanza che le diverse parti della *Metafisica* siano state presumibilmente composte in un arco di tempo di quasi un quarto di secolo – dal 347 al 322 a.C. – *non* comporta affatto che tale *corpus* metafisico manchi di un'unità filosofica sostanziale. È questo, invece, l'equivoco in cui sono incorsi quanti, a partire da Werner Jaeger e dal suo *Aristoteles* del 1923 (cfr. *infra*, cap. 9, § 9.5.1), hanno voluto sezionare e suddividere il possente organismo speculativo dell'opera, frantumandolo in una molteplicità di parti, ricondotte a differenti epoche le quali, a loro volta, corrisponderebbero a stadi diversi dell'evoluzione spirituale dello Stagirita.

Già agli inizi degli anni '60 del Novecento, per la verità, gli interpreti più avveduti di Aristotele – in particolare Pierre Aubenque e Giovanni Reale – hanno rivendicato con argomenti persuasivi la coerenza della

Metafisica. Senza dubbio, l'opera non risale, nelle sue diverse sezioni, a una stessa epoca; tuttavia il suo messaggio è profondamente *unitario*, almeno per quel che concerne i nodi problematici essenziali e i concetti-cardine. Unitario e armonioso si rivela soprattutto il progetto complessivo: partendo dall'analisi della realtà empirica e dall'accertamento delle sue condizioni di esistenza e d'intelligibilità, Aristotele giunge alla dimensione del metaempirico, del trascendente.

Il fatto, poi, che parti più antiche siano state comprese nella struttura definitiva dell'opera mostra che anch'esse sono state considerate valide, e pienamente funzionali all'esplicitazione della più matura prospettiva teoretica. Come ha affermato Aubenque,

> (...) nessuna interpretazione filosofica di qualsivoglia autore è possibile, se non si assume il principio che questi rimane in ogni momento responsabile della totalità della sua opera, qualora non ne abbia espressamente rinnegato questa o quella parte.[1]

E Reale, dal canto suo, rileva:

> È evidente che Aristotele non poteva lasciare nelle sue carte se non quanto, pur nella sua evoluzione, egli manteneva come valido.[2]

Alla luce di queste osservazioni, relative alla legittimazione *de facto* di tutte le parti del testo aristotelico quale oggi ci si presenta, appare del tutto giustificata e, anzi, imprescindibile una considerazione essenzialmente unitaria della *Metafisica* (senza che ciò comporti, ovviamente, la rinuncia a prestare attenzione pure all'intima articolazione dell'opera).

5.1.2 Origine e significato del titolo

Il titolo del trattato non risale ad Aristotele, una circostanza, questa, dalla quale scaturiscono due problemi: (a) chi ha coniato l'espressione 'metafisica' [*tà metà tà physiká*] e (b) quale significato le ha voluto attribuire?

(a) La questione della paternità del titolo è tuttora aperta. Fino alla metà del Novecento gli studiosi erano concordi nel ritenere che esso fosse stato coniato da Andronico di Rodi o fosse comunque legato alla sua edizione, dal momento che lo si trova attestato per la prima volta in

[1] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, pp. 9-10.

[2] In Aristotele, *Metafisica*, a c. di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. XI.

riferimento a un'opera su Aristotele scritta da Nicola di Damasco (vissuto all'epoca di Augusto: cfr. *infra*, cap. 9, § 9.1.3) e strettamente connessa all'edizione di Andronìco. Questa tesi è stata però messa in discussione dalle ricerche sui cataloghi antichi delle opere aristoteliche, dalle quali è emersa la possibilità – quantomeno – che il titolo in questione risalga a un'epoca molto più antica:[3] taluno è giunto addirittura a ipotizzare che vada attribuito a Eudemo di Rodi (372 ca - 285 a.C.), discepolo e stretto collaboratore dello Stagirita.

(b) Di rilievo ancora maggiore il problema del significato del titolo *Metafisica*. Qualora fosse nato con l'edizione di Andronìco, esso avrebbe indicato in origine semplicemente la collocazione dell'opera: «libri che vengono dopo [*metá*] la *Fisica*». In ogni caso, i posteri gli hanno attribuito un senso ben più profondo e, insieme, una duplice valenza. È infatti possibile assegnare alla preposizione '*metá*' due significati: "dopo" e "sopra", ottenendo in tal modo due sensi diversi dell'espressione.

***Metá* nel senso di "dopo"**

(α) Nel caso in cui s'intenda '*metá*' nella prima accezione, il termine 'meta-fisica' designerà la scienza il cui oggetto è costituito dalle realtà che per noi vengono *dopo* quelle fisiche. Secondo Aristotele, in effetti, lo spirito umano è conformato in modo tale che prima comprendiamo le cose a noi più vicine, vale a dire le realtà fisiche, e soltanto in un secondo momento siamo in grado di accedere a quelle non fisiche. Sicché, se riferita alle modalità e alla sequenza in cui noi uomini acquistiamo le nostre conoscenze, la scienza in oggetto viene dopo la fisica (è questa l'interpretazione proposta, per esempio, dal massimo commentatore antico di Aristotele, Alessandro di Afrodisia: cfr. *In Arist. Metaph.*, p. 171, 5 ss. [Hayduck]).

***Metá* nel senso di "sopra"**

(β) Qualora invece s'intenda '*metá*' nel senso di "sopra", il composto 'meta-fisica' indicherà la scienza che studia le realtà collocate *al di sopra* di quelle fisiche. In tale accezione, la metafisica è dunque la disciplina che tratta delle realtà non sensibili, trascendenti (per questa interpretazione si veda per esempio Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 1, 17 ss. [Diels]).

A dispetto dell'apparenza, le due interpretazioni non sono inconcilia-

[3] Cfr. P. Moraux, *Les listes...*, cit., pp. 314 ss.

bili e si rivelano, anzi, complementari, oltreché giustificate in pari misura dal testo aristotelico. Da un lato, infatti, l'intera *Metafisica* trova il suo fulcro teorico nel problema dell'esistenza e dei caratteri di una realtà sopra-sensibile, trascendente – è questo il significato (β) –; dall'altro, Aristotele afferma ripetutamente che quanto *per noi* viene prima, ovvero è anteriore, è posteriore per natura, vale a dire *in sé*, e viceversa. In altri termini, le realtà fisiche vengono prima dal punto di vista della conoscenza umana, ma sono seconde per natura, laddove per gli enti trascendenti vale esattamente il contrario – ed è questo il significato (α).

La parola 'metafisica' comprende in sé, in una connessione strutturale, entrambi i sensi menzionati: in relazione alla conoscenza umana, una scienza si colloca "dopo" [*metá*] la fisica solo in quanto il suo oggetto è situato "sopra" [*metá*] la realtà fisica. Sicché, qualunque sia stata la sua origine – la trovata di un peripatetico o una fortunata coincidenza –, il termine può essere legittimamente utilizzato, come del resto si è sempre fatto, in riferimento a quella disciplina per designare la quale lo Stagirita si avvaleva di molteplici e variabili denominazioni: 'sapienza', 'filosofia prima', 'teologia', 'scienza dell'essere', 'scienza della sostanza'.

5.2 Libro I (*Álpha*)

INDAGINE SULLA SAPIENZA. OPINIONI DEI FILOSOFI PRECEDENTI SUI PRINCÌPI E SULLE CAUSE

5.2.1 Che cos'è la sapienza?

Aristotele si propone innanzi tutto di dimostrare (*cap. 1*) che tutti gli uomini intendono per «sapienza» [*sophía*] la forma più alta di sapere, consistente nella conoscenza delle cause e dei princìpi. Il filosofo prende le mosse da una sorta d'indagine fenomenologica relativa alle diverse forme di conoscenza che sono proprie dell'uomo – la sensazione [*aísthesis*], la memoria [*mnéme*], l'esperienza [*empeiría*], l'arte [*téchne*] e la scienza [*epistéme*] –, mettendo in luce i loro aspetti peculiari e mostrando come esse si sviluppino l'una dall'altra, così da disporsi a livelli via via più elevati.

C'imbattiamo qui in alcune delle più celebri analisi aristoteliche: di particolare rilievo la distinzione fra la conoscenza empirica, quale mera constatazione del «che» [*tò hóti*], ossia di come una cosa è, e la scienza.

Quest'ultima è invece la scoperta del «perché» [*tò diótí*], vale a dire della causa in virtù della quale una cosa è precisamente ciò che è.

Mentre l'esperienza, non diversamente dalla sensazione, verte in termini esclusivi sul particolare [*tò kath'hékaston*], l'arte e la scienza riguardano l'universale [*tò kathólou*], il perché e la causa delle cose. È possibile, osserva il filosofo, che l'esperienza si riveli più efficace della scienza sul piano dell'utilità pratica; dal punto di vista del sapere, tuttavia, le è di gran lunga inferiore, in quanto si limita a constatare i fatti, laddove l'arte e la scienza si collocano al livello della spiegazione causale. È precisamente per tale motivo che l'arte e la scienza – non la sensazione o l'esperienza – sono considerate sapienza; correlativamente, vengono giudicati sapienti [*sophoí*] solo quanti le possiedono.

D'altro canto, l'esperienza risulta priva di altri due requisiti della sapienza. (a) Diversamente dall'arte e dalla scienza, essa non è né comunicabile, né insegnabile agli altri: tutti però concordano nel considerare l'insegnabilità come un carattere proprio della sapienza e, in parallelo, nel ritenere tipica del sapiente la capacità d'insegnare. In secondo luogo, (b) il sapiente è reputato tale in quanto attinge un sapere svincolato dalle necessità pratiche, e dunque del tutto disinteressato. Soltanto la conoscenza delle cause presenta un carattere di tal sorta: il fine della sapienza consiste infatti nella contemplazione della verità, e questa appaga al più alto grado il desiderio di conoscere che è insito nell'uomo e lo differenzia da tutti gli altri viventi. Se ne conclude, pertanto, che la sapienza è una conoscenza di cause e di princìpi.

5.2.2 L'oggetto della sapienza: le cause prime

Aristotele si domanda poi (*cap. 2*) quali siano, precisamente, le cause e i princìpi che costituiscono l'oggetto della sapienza [*toût'àn eíe skeptéon, he perì poías aitías kaì perì poías archàs epistéme sophía estín*] (982 a 4-6). La sua risposta è la seguente: mentre le varie scienze sono conoscenze di cause particolari, la sapienza riguarda le cause *prime* o *supreme* e abbraccia così l'intero, la totalità. Essa deve infatti conoscere, in certo modo, tutte le cose. Questo, però, non in senso "estensivo" – come se il suo cómpito fosse quello di conoscere la totalità cumulativa degli enti –, ma nel senso che essa deve attingere i princìpi di tutte le realtà.

Al riguardo, lo Stagirita prende avvio da *éndoxa*, ovvero da opinioni e valutazioni che, a motivo della loro diffusione, risultano dotate di un grado notevolmente elevato di plausibilità. Per cogliere i tratti essenziali

della sapienza, il filosofo esamina infatti le caratteristiche che, a giudizio di tutti, devono presentare il sapiente e la scienza di cui questi dispone. Orbene, si ritiene che il sapiente: (a) debba conoscere, in certo modo, tutto [*epístasthai pánta*] – ed è questo, precisamente, il caso di chi conosce l'universale; (b) conosca le cose più difficili – e tali sono appunto gli universali; (c) disponga necessariamente di conoscenze esatte – ed esatta al massimo grado è la conoscenza dei princìpi primi; (d) sappia insegnare – e più di ogni altro è in grado d'impartire insegnamenti chi conosce le cause; (e) possieda quella scienza che viene ricercata per se stessa e non in vista dei suoi effetti pratici – ed è il caso, appunto, della scienza dei princìpi primi; (f) disponga, infine, della scienza che è gerarchicamente sovraordinata a tutte le altre – e tale è la scienza del fine.

Caratteri della sapienza

Aristotele si sofferma poi sulla natura squisitamente teoretica della sapienza. Quest'ultima viene ricercata per puro amore del sapere: è quindi libera, perché ha il proprio fine in sé e non in altro. La sapienza, inoltre, è divina, e questo tanto sul piano "soggettivo", quanto in termini "oggettivi". Da un lato, infatti, è il tipo di scienza che Dio possiede; dall'altro, essa studia la divinità stessa, dal momento che se, come tutti riconoscono, Dio è causa e principio primo, la sapienza, quale scienza delle cause e dei princìpi, lo assume necessariamente a proprio oggetto.

Troviamo infine una puntualizzazione, meritatamente celeberrima, sullo stato d'animo dal quale trae origine la sapienza. Si tratta, chiarisce Aristotele, della meraviglia [*tò thaumázein*]: lungi dall'accettare la realtà intera come qualcosa di ovvio, ci stupiamo che le cose siano così come sono e aspiriamo a liberarci dalla nostra ignoranza. Una volta, poi, acquisita la sapienza, essendo ormai pervenuti a conoscere la ragione ultima di tutte le realtà, comprendiamo la loro necessità. Di conseguenza, il nostro stato d'animo sarà ora l'opposto di quello iniziale; ci meraviglieremmo, cioè, se le cose stessero diversamente da come in effetti stanno.

5.2.3 Le quattro cause

Viene poi naturale domandarsi (*cap. 3*) quali siano le cause prime (che, per l'appunto, costituiscono l'oggetto della sapienza). Lo Stagirita nega con decisione che un'unica causa sia sufficiente per spiegare la realtà. Com'egli precisa, facendo ricorso all'analisi linguistica, il termine 'causa' [*aítion/aitía*] viene inteso in quattro diverse accezioni: a) come sostanza

ed essenza [*tèn ousían kaì tò tí ên eînai*], ossia come causa *formale*; b) come materia e sostrato [*tèn hýlen kaì tò hypokeímenon*], vale a dire come causa *materiale*; c) come ciò da cui deriva il principio del movimento [*hóthen he archè tês kinéseos*], cioè come causa *motrice* o *efficiente*, e d) come fine [*tò hoû héneka*], dunque come causa *finale* (983 a 26-32).

Aristotele ha già studiato tali cause (o, per dir meglio, tali generi di cause) nella *Fisica* (cfr. *supra*, cap. 3, § 3.1.2) ove, come anche qui, quella delle quattro cause viene presentata come una dottrina già codificata. In effetti, il filosofo la considera come un risultato scaturente dallo sviluppo complessivo del pensiero greco, sicché non sorprende che ora si proponga di giustificarla attraverso l'esame delle acquisizioni speculative precedenti. Mentre dunque la nozione di sapienza è stata precisata partendo dalle convinzioni di tutti, la dottrina delle quattro cause viene fondata su opinioni più specifiche e qualificate, quelle dei filosofi.

5.2.4 Analisi delle teorie precedenti

L'esame delle teorie dei predecessori (che s'inizia in questo capitolo e costituisce la sezione più ampia del libro I) fornisce allo Stagirita l'occasione per tracciare una sorta di storia della filosofia. Potremmo anzi definirla la prima storia della filosofia scritta in Occidente, a patto però che si tenga presente che Aristotele svolge tale indagine dietro la sollecitazione d'interessi di natura spiccatamente teoretica. Il suo intento è infatti quello d'individuare le divergenze e le convergenze tra le posizioni dei pensatori precedenti e la propria, giungendo per tale via a provare dialetticamente la validità di quest'ultima. In funzione di questo obiettivo, sovente egli traduce antiche nozioni nella propria terminologia, riformulandole mediante le proprie categorie, e ciò con una libertà e una disinvoltura a volte notevoli, che peraltro non sconfinano mai in mero arbitrio.

A giudizio di Aristotele, dunque, i filosofi precedenti hanno trattato di certe cause e di taluni princìpi che, in ultima analisi, altro non sono se non le quattro cause sopra precisate (pur se da loro còlte ed enunciate in forme piuttosto oscure e approssimative).

I "fisici"

In particolare, gli antichi pensatori hanno concentrato la propria attenzione sulla causa materiale, ponendo come causa di tutte le realtà uno o più elementi materiali (Talete l'acqua, Anassimene e Diogene l'aria, Ip-

paso ed Eraclito il fuoco, Empedocle tutti e quattro gli elementi, Anassagora le omeomerie). Essendosi tuttavia resi conto che il principio materiale non era in grado, da solo, di spiegare il divenire delle cose, essi sono stati indotti (con l'eccezione degli eleati, che hanno addirittura negato il movimento) a introdurre un secondo principio, quello motore.

Questi due princìpi non erano però ancora sufficienti per spiegare l'intera realtà, e in particolare la sua bellezza e bontà. Anassagora, compiendo un progresso significativo, ha dunque posto un Intelletto [*Noûs*] come causa dell'ordine e dell'armonia delle cose; d'altro canto, l'ha considerato piuttosto come causa motrice che non quale causa finale.

Dopo aver accennato (*cap. 4*) a Esiodo e a Parmenide come a possibili precursori della dottrina della causa motrice-finale, Aristotele esamina il pensiero di Empedocle: questi, constatando come nell'universo vi siano non soltanto bellezza e ordine, ma altresì bruttezza e male, si è avvalso, per spiegare tali contrari, di due princìpi, l'Amore e l'Odio.

In sostanza, i filosofi fin qui considerati hanno intravisto due cause: la *materiale* e la *motrice*; quella finale è stata invece còlta solo parzialmente, nonché in termini inadeguati o contraddittori. Leucippo e Democrito, dal canto loro, hanno trattato della causa materiale, trascurando invece quella motrice.

I pitagorici

Quanto ai pitagorici (*cap. 5*), lo Stagirita rileva che la loro dottrina si colloca in un rapporto di stretta connessione – e dipendenza – rispetto alle loro indagini matematiche: essi hanno infatti considerato i numeri e le loro proprietà (il pari e il dispari) come princìpi delle cose e dei loro caratteri (alcuni pitagorici hanno invece assegnato questo ruolo a dieci coppie di contrari). A giudizio di Aristotele, tali princìpi svolgono essenzialmente la funzione di causa materiale, dal momento che i pitagorici li ritengono costitutivi delle cose, in esse immanenti.

Gli eleati

Un caso a sé è poi rappresentato dagli eleati, la cui speculazione fuoriesce in certo modo dall'àmbito dell'indagine intorno alle cause prime, perché essi hanno preteso di ridurre l'intera realtà a un'unità immobile. Aristotele ritiene, peraltro, che l'Uno finito di Parmenide possa essere accostato alla forma, ovvero alla causa formale; l'Uno di Melisso, essendo infinito, presenta invece, a suo avviso, maggiori punti di contatto con la materia, vale a dire con la causa materiale.

5.2.5 La filosofia di Platone

Lo Stagirita si volge poi (*cap. 6*) a Platone. La dottrina platonica delle Idee o Forme viene presentata da Aristotele (la cui interpretazione eserciterà un'influenza considerevole anche in età moderna) come il risultato dell'incontro tra il pensiero eracliteo e il metodo socratico del concetto e della definizione.

1 - La dottrina delle Idee

Platone, spiega infatti lo Stagirita, condividendo con gli eraclitei la convinzione che la realtà sensibile è soggetta a un flusso incessante, ma essendo nel contempo persuaso della validità del metodo socratico della definizione, che presuppone invece un oggetto stabile e immobile – dunque dotato di caratteri diversi e opposti rispetto al sensibile –, pose delle realtà non empiriche, le Idee, come oggetto delle definizioni. Il filosofo ateniese, prosegue Aristotele, presunse che tra le Idee e le realtà sensibili sussistesse un rapporto di «partecipazione», atto a spiegare gli enti empirici nella loro molteplicità [*katà méthexin... eînai tà pollà homónyma toîs eídesin*] (987 b 9-10); inoltre, introdusse quali realtà intermedie [*metaxý*] fra il mondo ideale e quello sensibile gli enti matematici [*tà mathematiká*] (i quali, analogamente alle realtà empiriche, hanno il carattere della molteplicità, ma sono immobili ed eterni come le Idee).

II - La dottrina dei princìpi

Le successive osservazioni aristoteliche sono per noi moderni tanto più preziose in quanto fanno riferimento a dottrine platoniche che non vengono esplicitamente formulate nei dialoghi: si tratta delle cosiddette «dottrine non scritte» [*ágrapha dógmata*] di Platone, sull'importanza delle quali la "scuola di Tubinga-Milano" (Hans Joachim Krämer, Konrad Gaiser, Thomas Szlezák, Giovanni Reale) ha richiamato da alcuni decenni l'attenzione degli studiosi. Spiega al riguardo lo Stagirita che Platone volle determinare gli elementi [*stoicheîa*] da cui traggono origine le Idee stesse e li individuò nell'Uno [*tò hén*] e nella «Diade del grande e del piccolo» [*dyás... tò méga kaì tò mikrón*]. A giudizio di Aristotele, comunque, tale dottrina, che d'altro canto si richiama parzialmente al pensiero pitagorico, presenta non poche incongruenze.

La conclusione cui egli perviene è che le cause alle quali ha fatto ricorso Platone sono fondamentalmente due: la *formale* (le Idee sono cause formali delle cose, e l'Uno a sua volta è causa formale delle Idee)

e la *materiale* (la «Diade del grande e del piccolo» funge infatti da causa materiale). Platone ha inoltre concepito la sua causa formale anche come causa del bene, dunque come causa finale, e, parallelamente, la causa materiale quale causa del male.

5.2.6 Esistono solo le quattro cause

Sintetizzando (*cap. 7*) gli esiti dell'indagine fin qui svolta sulle dottrine dei predecessori, lo Stagirita rileva che nessuno di essi ha trattato di cause diverse dalle quattro in precedenza determinate. La maggior parte dei pensatori precedenti ha parlato della causa materiale; alcuni hanno introdotto quella motrice; nessuno, per contro, ha trattato con chiarezza di quella formale (pur se i platonici ne hanno parlato più ampiamente degli altri). Quanto alla causa finale, la sua esistenza è stata bensì in certo modo intravista, ma soltanto in forme inadeguate: quelli che hanno parlato della causa del bene l'hanno infatti concepita o come causa di movimento (è il caso dell'Intelletto di Anassagora e dell'Amore di Empedocle), oppure quale causa formale (tale è l'Uno dei platonici). Da questo panorama storico-teoretico si evince dunque che le cause sono precisamente quattro: non di più, né di meno.

5.2.7 Argomenti contro i "fisici" e i pitagorici

Successivamente (*cap. 8*), Aristotele prende in esame le difficoltà nelle quali s'imbattono i sistemi filosofici precedenti. A suo giudizio, i suoi predecessori hanno errato essenzialmente in due modi: da un lato, hanno peccato di unilateralità, in quanto hanno posto solo una o alcune delle cause menzionate, ma mai tutte e quattro assieme; dall'altro, si sono pronunziati in termini non sufficientemente chiari, oppure in forma aporetica, intorno alle cause che pur hanno individuato. In particolare, lo Stagirita critica (I) i fisici monisti, (II) i fisici pluralisti – soprattutto Empedocle e Anassagora – e (III) i pitagorici.

(I) Ai primi egli muove le accuse seguenti: (a) hanno posto un principio atto a spiegare esclusivamente le realtà corporee; (b) non hanno individuato né una causa motrice, (c) né una causa formale; (d) hanno compiuto la loro scelta dell'elemento originario in modo troppo semplicistico.

(II) Empedocle, dal canto suo: (a) ha considerato come originari i quattro elementi (aria, acqua, terra e fuoco), che invece derivano l'uno

dall'altro; (b) ha introdotto due cause del movimento; (c) ha reso inspiegabile e impossibile il processo di alterazione. La dottrina di Anassagora, poi, ingenera non poche difficoltà a motivo della teoria della «mescolanza» [*mîxis*] originaria delle omeomerie.

(III) I pitagorici, infine, (a) pur avendo posto dei princìpi di carattere più elevato rispetto a quelli utilizzati dai filosofi naturalisti, ne hanno fatto uso esclusivamente per spiegare le realtà sensibili. Essi, inoltre, (b) non hanno chiarito come si generi e sia possibile il movimento e (c) non hanno precisato in qual modo i caratteri fisici dei corpi traggano origine dai numeri. Infine, (d) la loro spiegazione di tutte le cose in funzione dei numeri risulta oscura.

5.2.8 Argomenti contro Platone e gli accademici

Segue (*cap. 9*) una critica serrata di Platone e dei platonici, responsabili, secondo Aristotele, di errori opposti rispetto a quelli commessi dagli altri pensatori. Lo Stagirita dispiega una batteria poderosa di argomenti (formulati in termini estremamente concentrati) che trae senza dubbio da sue precedenti opere, come il trattato *Sulle Idee* (cfr. *supra*, cap. 1, § 1.1.2), ove dovevano essere illustrati con maggiore ampiezza e perspicuità.

Gli studiosi hanno suggerito diversi raggruppamenti delle unità argomentative in cui questa sezione si scandisce. In ogni caso, le linee di forza delle critiche aristoteliche sono le seguenti: (a) il mondo delle Idee costituisce un inutile doppione della realtà sensibile; (b) gli argomenti addotti dai platonici per dimostrare l'esistenza delle Idee o non dimostrano in modo irrefutabile quel che dovrebbero provare, oppure, al contrario, dimostrano troppo, conducendo ad affermare l'esistenza di Idee che i platonici non ammettono; (c) le Idee non sono capaci né di generare, né di spiegare la realtà sensibile.

Al termine dell'indagine (*cap. 10*), Aristotele può così affermare:

> Risulta dunque anche da quanto si è detto finora che tutti i filosofi sembrano aver ricercato le cause da noi stabilite nella *Fisica*, e che non si può parlare di alcun'altra causa oltre a queste [*hóti mèn oûn tàs eireménas en toîs physikoîs aitías zeteîn eoíkasi pántes, kaì toúton ektòs oudemían échoimen àn eipeîn, dêlon kaì ek tôn próteron eireménon*].
>
> 1, 10; 993 a 11-13

5.3 Libro II (*álpha élatton* [*álpha* piccolo])

BREVE INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA

Questo libro approfondisce alcune dottrine formulate nel libro precedente, svolgendo in certo modo il ruolo d'introduzione alla filosofia teoretica.

5.3.1 Caratteri della ricerca della verità

Innanzi tutto (*cap. 1*), lo Stagirita osserva che la ricerca della verità [*he perì tês aletheías theoría*] ha un carattere ambivalente: facile in un senso, è difficile in un altro. La facilità di tale ricerca va ricondotta al fatto che non esiste nessuno che non sia capace di cogliere la verità, almeno in misura parziale. La sua difficoltà deriva invece dalla circostanza che la mente umana non è in grado di vedere le cose che pure, in sé, sono le più evidenti. La verità – rileva Aristotele – è come la luce che ci avvolge: è, cioè, evidente; tuttavia i nostri occhi, a somiglianza di quelli delle nottole dinanzi alla luce, non sanno contemplarla se non in parte, a motivo della loro intrinseca debolezza.

Poiché, d'altro canto, ognuno è in grado di afferrarne almeno un lembo, tutti quelli che si sono occupati della verità meritano di essere presi in considerazione, non esclusi coloro le cui opinioni non condividiamo. Tali opinioni hanno infatti pur sempre contribuito alla formazione delle dottrine che giudichiamo, invece, degne di approvazione. Di conseguenza, la ricerca della verità si configura come un'impresa "collettiva"; in altri termini, la filosofia deve fondarsi sulla storia della filosofia, intesa quale storia degli sforzi compiuti per attingere la verità. Lo Stagirita precisa che la filosofia è scienza della verità perché, in quanto sapere teoretico, ha di mira la verità e questa soltanto, laddove la scienza pratica punta alla realizzazione di scopi particolari.

Conoscere la verità significa, d'altra parte, conoscere la causa [*ouk ísmen dè tò alethès áneu tês aitías*] (993 b 23-24). E una causa è tanto più vera quanto più è condizione della verità delle cose che da essa dipendono, sicché più vere di tutte saranno le cause degli esseri eterni, in quanto tali cause sono eternamente vere.

5.3.2 Numero finito delle cause

Lo Stagirita procede (*cap. 2*) a dimostrare, mediante un itinerario puramente speculativo (ben diverso, dunque, da quello utilizzato nel libro I), che le cause devono essere finite [*ouk ápeira*] quanto al numero e alla specie, giacché in caso contrario verrebbe meno la possibilità medesima del conoscere. L'argomentazione si scandisce in due momenti: (I) è impossibile che le cause costituiscano una serie infinita nell'àmbito delle singole specie di cause; (II) è parimenti inammissibile una serie infinita di specie di cause.

Per quel che concerne (I), Aristotele chiarisce come un regresso all'infinito sia impossibile all'interno di qualsiasi specie di causa – materiale, motrice, formale o finale –, e ciò per i motivi seguenti. (a) In tutte le serie di cause, i termini situati fra il primo e l'ultimo sono intermedi; ciascuno di essi è causa dei successivi, ma è nel contempo causato, sicché dovrà esistere una causa prima. Se, infatti, ci fosse una serie infinita di cause, il termine ultimo sarebbe quello presente e tutti gli altri, per quanto numerosi, sarebbero intermedi; mancherebbe un termine primo e, di conseguenza, non si avrebbe alcuna causa (sicché non esisterebbe neppure una serie di cause). (b) Nella serie delle cause è impossibile non solo risalire all'infinito, ma anche "discendere" all'infinito, in quanto ogni processo che segni il passaggio da una cosa a un'altra ha necessariamente un termine ben definito. (c) Nell'àmbito della causa finale un processo all'infinito è assurdo. Se, infatti, ogni fine fosse in funzione di un fine ulteriore, non vi sarebbe alcun fine, giacché il fine è ciò che non è in vista di altro, e costituisce perciò un termine ultimo. (d) In relazione alla causa formale, una serie infinita di definizioni tali da rimandare l'una all'altra è inammissibile, in quanto comporterebbe l'impossibilità stessa del pensare e del conoscere.

Quanto a (II), è evidente che non può esistere neppure un numero infinito di specie di cause, perché anche in tal caso la conoscenza risulterebbe impossibile.

5.3.3 Necessaria flessibilità metodologica

Lo Stagirita svolge quindi (*cap. 3*) alcune riflessioni metodologiche di notevole interesse. Il metodo, osserva, presenta due aspetti fondamentali: quello "soggettivo" e quello "oggettivo" In generale, gli uomini vorrebbero, a motivo della forza dell'abitudine, che tutti si attenessero nelle proprie esposizioni al metodo cui sono adusi essi stessi. Alcuni,

così, accettano solo il metodo esatto delle matematiche; altri preferiscono che si proceda per esempi; altri ancora, infine, vogliono che ci si avvalga delle testimonianze dei poeti. E mentre certuni prediligono il rigore, altri lo detestano. Tuttavia, non è oggettivamente possibile far uso di uno stesso metodo per tutte le scienze, sicché sarà necessario adeguare i propri gusti alle esigenze della scienza particolare di volta in volta affrontata.

Prima di procedere allo studio delle singole discipline si dovranno fare, pertanto, le opportune riflessioni di carattere metodologico: andrà cioè chiarito in termini preliminari – dal momento che non è possibile apprendere insieme il metodo e la scienza – *quale* sia il metodo proprio di ogni scienza. Orbene, il metodo migliore è quello matematico; d'altro canto, non si può pretendere di applicarlo a tutte le discipline, ma solo a quelle che studiano gli enti matematici, che sono immobili. Tale metodo non è invece appropriato, per esempio, alla fisica, la quale verte su enti più complessi, perché mobili e legati alla materia.

5.4 Libro III (*Bêta*)

Esposizione di quindici aporie

È questo il libro delle aporie, ossia dei problemi fondamentali della metafisica. Lo Stagirita intende qui far avvertire l'urgenza e la complessità dei problemi riguardanti la filosofia prima, senza però ancora additarne le soluzioni, che verranno proposte solo in séguito. Di conseguenza, questa sezione della *Metafisica* pare destinata a ingenerare nel lettore – attraverso la condizione di disorientamento cui questi è condotto da una sequenza massiccia di aporie –, precisamente quella "meraviglia" della quale il filosofo ha parlato nel libro I come dello stato d'animo da cui scaturisce la ricerca filosofica.

5.4.1 Utilità delle aporie

Innanzi tutto (*cap. 1*), Aristotele rileva che è indispensabile precisare e discutere in modo adeguato le difficoltà e i problemi, dal momento che l'acquisire piena consapevolezza del loro significato costituisce una tappa essenziale dell'itinerario verso il sapere. Chi ignora l'essenza di un problema, infatti, non sa che cosa cercare e, pure nel caso in cui per-

venga a qualche risultato, non sa se si tratti di quanto egli voleva e doveva ricercare, oppure no. Una difficoltà è come un nodo che va sciolto; ma non può farlo se non chi ne riconosca l'esistenza e la natura.

Le aporie nascono soprattutto dalle opposte opinioni dei filosofi, sicché l'esame accurato di tali posizioni antitetiche e del modo in cui esse sembrano elidersi a vicenda permette di conoscere il pro e il contro delle varie questioni. Si tratta di un procedimento simile a quello giudiziario, e chi ascolta le opposte ragioni si troverà poi, analogamente a quanto avviene in un processo, nella condizione ottimale per giudicare.

Così, lungi dal dedurre in modo astratto e puramente aprioristico le aporie che illustra, Aristotele le attinge in ampia misura da un concreto e vivace contesto storico-culturale; di conseguenza, il numero dei problemi di cui fa qui menzione (e che è possibile fissare a quindici) non possiede, in senso proprio, alcun carattere di necessità o definitività teoretiche.

5.4.2 Le quindici aporie

L'elenco iniziale delle aporie non corrisponde all'ordine della loro successiva esposizione. Se ci atteniamo a quest'ultima, possiamo delineare la seguente "tavola dei problemi": - 1. Lo studio dei differenti generi di cause spetta a un'unica scienza oppure a scienze diverse? 2. È una stessa scienza o sono scienze distinte a studiare i princìpi delle sostanze e quelli della dimostrazione? - 3. Lo studio di tutte le sostanze compete alla medesima scienza oppure a scienze diverse? - 4. La scienza verte esclusivamente sulle sostanze o anche sugli accidenti? - 5. Esistono solo le sostanze sensibili o ve ne sono anche altre? E queste, se esistono, appartengono a un unico genere, oppure no? - 6. Sono i generi, o non piuttosto gli elementi materiali, a costituire i princìpi primi? 7. I princìpi primi sono i generi sommi o quelli infimi? - 8. Com'è possibile la scienza, nel caso in cui esistano soltanto delle realtà particolari? - 9. L'unità dei princìpi è specifica oppure generica? 10. I princìpi delle realtà corruttibili sono gli stessi di quelle incorruttibili, oppure no? 11. L'Ente e l'Uno sono sostanze delle cose, o no? - 12. I numeri e gli enti geometrici sono sostanze, oppure no? - 13. Per quale motivo si devono porre, oltre alle sostanze sensibili e agli enti intermedi, anche altri enti, come le Idee? 14. Gli elementi sono in potenza o in atto? 15. I princìpi sono universali o particolari?

5.4.3 Oggetto e struttura delle aporie

Le prime quattro aporie vertono sulla scienza dei princìpi, mentre le altre riguardano i princìpi stessi. Il tema del libro è dunque fondamentalmente unitario: è infatti costituito dalle cause e dai princìpi e, in parallelo, dalla loro conoscenza.

Dal punto di vista strutturale, inoltre, tutte le aporie si articolano in una "tesi" e in un'"antitesi" che, dopo essere state illustrate, vengono entrambe ridotte all'assurdo. Le tesi enunciano per lo più posizioni e istanze di carattere naturalistico, mentre le antitesi si richiamano in generale a dottrine d'ispirazione platonico-accademica. Lo Stagirita si studia di "drammatizzare" il più possibile il contrasto tra tesi e antitesi e insieme di porre in luce l'inadeguatezza di entrambe, allo scopo di mostrare come ciascuna delle posizioni in conflitto, pur racchiudendo una parte di verità, pecchi di unilateralità. La lezione che ne scaturisce è, allora, che le aporie non possono essere risolte semplicemente optando per una delle due dottrine in contrasto; è invece necessario collocarsi a un livello più alto, che consenta di recepire le istanze legittime espresse da ognuna di queste e permetta nel contempo di superare i loro limiti rispettivi.[4]

Aristotele passa quindi a esaminare (*cap. 2*) le prime cinque aporie.

Prima aporia

LO STUDIO DEI DIFFERENTI GENERI DI CAUSE SPETTA A UN'UNICA SCIENZA OPPURE A SCIENZE DIVERSE?

[*Tesi*] Non sembra possibile che la scienza delle diverse cause sia la stessa, in quanto: (a) realtà diverse fra loro possono essere oggetto della medesima scienza solo se sono contrarie, ma i quattro diversi generi di

[4] Come ha rilevato più di uno studioso, esistono analogie considerevoli fra questa parte della *Metafisica* di Aristotele e la sezione della *Critica della ragione pura* di Kant relativa alle «Antinomie della ragione pura». Ovviamente, vi sono anche profonde differenze. Così, le tesi e le antitesi illustrate dallo Stagirita si richiamano alle due correnti fondamentali del pensiero greco – quella ionico-naturalistica e quella platonica –, mentre quelle kantiane fanno riferimento, rispettivamente, all'orientamento razionalistico e a quello empiristico. Inoltre, se nel quadro del criticismo kantiano la metafisica come scienza si rivela impossibile, sicché le antitesi fra gli opposti orientamenti vengono elevate ad antinomie della ragione pura, Aristotele individua invece nell'accertamento e nel superamento delle tesi in contrasto la leva sulla quale far perno per fondare la metafisica stessa.

cause non sono contrari; (b) non tutte e quattro le cause sono presenti in tutti gli enti. - [*Antitesi*] D'altro canto, se le scienze relative a ciascun genere di causa sono diverse, nessuna di esse andrà considerata in termini esclusivi come la filosofia prima, dal momento che tutte quante avranno qualche titolo per essere identificate con questa (l'aporia verrà risolta nel cap. 1 del libro IV).

Seconda aporia

È UNA STESSA SCIENZA O SONO SCIENZE DISTINTE A STUDIARE I PRINCÌPI DELLE SOSTANZE E QUELLI DELLA DIMOSTRAZIONE?

[*Tesi*] È impossibile che i princìpi logici fondamentali siano oggetto della scienza che verte sulla sostanza, in quanto: (a) tutte le scienze si avvalgono di tali princìpi, e non è chiaro per quale motivo lo studio di questi debba spettare alla filosofia prima anziché ad altre discipline. (b) Sembra inoltre che non vi sia una scienza dei princìpi logici, dal momento che essi sono noti immediatamente e non costituiscono l'oggetto di una conoscenza dimostrativa. - [*Antitesi*] Se però la scienza degli assiomi è diversa da quella della sostanza, quale delle due sarà superiore? I princìpi logici fondamentali sono infatti quanto c'è di più universale e valgono per tutte le realtà, sicché sarà cómpito del filosofo indagare la loro verità o falsità (la soluzione si trova nel cap. 3 del libro IV).

Terza aporia

LO STUDIO DI TUTTE LE SOSTANZE COMPETE ALLA MEDESIMA SCIENZA OPPURE A SCIENZE DIVERSE?

[*Tesi*] Qualora si ammetta che le diverse sostanze (sensibili e soprasensibili) sono oggetto di scienze diverse, si dovrà stabilire di quale tipo di sostanza è scienza la filosofia prima. - [*Antitesi*] L'affermazione che tutti i tipi di sostanze sono oggetto della medesima scienza porta a una conseguenza assurda. Infatti ogni scienza dimostrativa verte su un oggetto e ne dimostra gli attributi essenziali. Se dunque un'unica scienza riguardasse tutte le sostanze, il suo oggetto sarebbe unico e tutte le proprietà apparterrebbero a esso, sicché tutte le scienze si ridurrebbero a questa sola (il problema troverà soluzione nel cap. 2 del libro IV e nel cap. 1 del libro VI).

Quarta aporia

LA SCIENZA VERTE ESCLUSIVAMENTE SULLE SOSTANZE O ANCHE SUGLI ACCIDENTI?

[*Tesi*] Il sostenere che la scienza della sostanza coincide con quella delle sue proprietà ha delle implicazioni inaccettabili. Infatti, dal momento che la scienza delle proprietà della sostanza è una scienza dimostrativa, dovrà essere tale anche la scienza della sostanza, il che però è inammissibile, non essendovi dimostrazione, ma solo definizione, della sostanza e dell'essenza. Di conseguenza, è impossibile che le due scienze coincidano. - [*Antitesi*] Qualora però si pongano due scienze distinte, non sarà possibile trovare quella che riguarda in termini esclusivi le proprietà della sostanza, perché ogni scienza verte sulle proprietà di un soggetto (lo Stagirita risolverà l'aporia nel cap. 2 del libro IV).

Quinta aporia

ESISTONO SOLO LE SOSTANZE SENSIBILI O VE NE SONO ANCHE ALTRE? E QUESTE, SE ESISTONO, APPARTENGONO A UN UNICO GENERE, OPPURE NO?

[*Tesi*] L'affermazione di realtà soprasensibili, tanto nella forma della dottrina delle Idee quanto in quella della teoria degli enti intermedi, porta a conseguenze assurde. Infatti (a) le Idee di cui parlano i platonici, se da un lato sono realtà poste al di là di quelle sensibili, dall'altro sono identiche a queste, con l'unica differenza che sono eterne, laddove gli enti sensibili sono corruttibili. Sicché le Idee sono soltanto dei «sensibili eterni», vale a dire inutili doppioni delle realtà sensibili. (b) Qualora si ammettano degli enti matematici intermedi fra i numeri ideali e quelli sensibili, si dovranno porre, per analogia, degli enti intermedi per tutte le scienze matematiche, nonché per tutte le altre discipline (cosicché si dovranno ammettere, per esempio, anche un cielo, un Sole e una Luna "intermedi", come pure una salute "intermedia"). - [*Antitesi*] L'istanza fatta valere dai platonici non è tuttavia priva di fondamento. La geometria, infatti, non studia le linee sensibili: nessuna realtà sensibile è retta o curva col grado di precisione che tale scienza comporta. Parimenti, i movimenti e le rivoluzioni dei cieli, quali vengono studiati dall'astronomia, non sono identici a quelli empirici, né gli astri sono punti, come invece li considerano gli astronomi. In tale prospettiva sembrerebbe dunque necessario ammettere gli enti intermedi; d'altro canto, andrebbe evitato l'errore di alcuni accademici i quali li hanno concepiti come immanenti nelle realtà sensibili (la soluzione del problema si trova nei libri XII, XIII e XIV). Aristotele prende poi in esame (*cap. 3*) la sesta e la settima aporia.

Sesta aporia

SONO I GENERI, O NON PIUTTOSTO GLI ELEMENTI MATERIALI, A COSTITUIRE I PRINCÌPI PRIMI?

[*Tesi*] Sembra che i princìpi siano le parti originarie di cui ogni cosa è costituita: così, per esempio, princìpi delle parole paiono essere i suoni che le compongono e non il genere universale (vale a dire la nozione astratta di parola); inoltre, i filosofi naturalisti considerano princìpi dei corpi gli elementi materiali che li costituiscono (fuoco, acqua ecc.). [*Antitesi*] Che i princìpi siano i generi parrebbe doversi evincere, per contro, dalle considerazioni seguenti: (a) la conoscenza ha luogo per mezzo delle definizioni, e i generi sono i princìpi delle definizioni, per cui lo saranno anche delle realtà definite; (b) conosciamo le cose mediante le specie, i cui princìpi sono per l'appunto i generi; (c) infine, i platonici pongono come princìpi delle cose l'Essere e l'Uno, che essi sembrano considerare dei generi. Né è possibile ammettere tanto la tesi quanto l'antitesi, perché in tal caso la definizione di una realtà sarebbe duplice, laddove di ogni cosa può esserci soltanto una definizione (l'aporia verrà implicitamente risolta nei libri VII e VIII).

Settima aporia

I PRINCÌPI PRIMI SONO I GENERI SOMMI O QUELLI INFIMI?

[*Tesi*] Pare che i generi primi o sommi non possano essere dei princìpi. Infatti, (a) se il ruolo di principio fosse correlato al grado di universalità, dovrebbero essere princìpi l'Essere e l'Uno, che sono gli universali di livello più elevato; essi, però, non essendo dei generi, non potranno essere dei princìpi. Inoltre (b) dovrebbero essere princìpi anche tutti gli universali intermedi, costituiti dalla combinazione del genere con le successive differenze; tuttavia, alcuni di essi non sono dei generi, sicché non potranno essere dei princìpi. (c) Pure le differenze andrebbero considerate dei princìpi, essendo anch'esse degli universali; in tal caso, però, si avrebbe una quantità innumerevole di princìpi. (d) Qualora si ammetta che l'Uno è un principio, le specie infime avranno un titolo maggiore a essere considerate princìpi rispetto ai generi sommi; infatti, ciò che è veramente uno è indivisibile, e tale è il caso della specie ultima, laddove il genere è divisibile in specie. (e) Infine, non esiste un genere al di fuori delle specie né per le cose che costituiscono una serie (numeri, figure), né per le altre realtà, sicché solo le specie infime potranno essere dei princìpi. - [*Antitesi*] Il principio e la causa devono essere esterni alle cose

di cui costituiscono i princìpi e da esse separati. Tuttavia, solo l'universale, potendo essere predicato di molti, esiste al di là del singolare; dunque, ciò che è più universale sarà separato dal particolare in misura maggiore e risulterà princìpio in grado più elevato. E poiché i generi primi sono gli universali supremi, princìpi dovranno essere non le specie, bensì i generi (la soluzione del problema viene illustrata soprattutto nei capp. 12-13 del libro VII).

Segue (*cap. 4*) la discussione delle aporie dall'ottava all'undicesima.

Ottava aporia

COM'È POSSIBILE LA SCIENZA, NEL CASO IN CUI ESISTANO SOLTANTO DELLE REALTÀ PARTICOLARI?

[*Tesi*] Se esistessero solo gli individui concreti, la scienza sarebbe impossibile, in quanto essi sono infiniti di numero. La conoscenza degli individui è possibile solo a condizione che esista un universale che li comprende in sé. [*Antitesi*] Ma se è necessario che esista l'universale, dovranno esistere i generi, il che, come si è visto nell'aporia precedente, è impossibile. Inoltre, se esistono delle forme o specie al di là degli individui concreti, sorge il problema se vi siano delle specie separate per tutti gli individui, oppure soltanto per le realtà naturali e non per quelle artificiali. - [*Tesi*] Tuttavia, se esistesse solo il sensibile, da un lato non esisterebbe l'intelligibile e, quindi, non si avrebbe neppure la scienza (a meno che non la si voglia ridurre a sensazione), dall'altro non ci sarebbero l'eterno e l'immobile e, conseguentemente, neppure il sensibile, in quanto il sensibile dipende dal soprasensibile e il mobile dall'immobile.

[*Antitesi*] Qualora però si ammetta l'esistenza di forme ingenerate e quindi separate, si riaffaccerà il problema di quali siano le realtà per le quali esistono tali forme separate. Non si possono ammettere, infatti, forme separate per gli oggetti prodotti dall'arte (*artefacta*), come la casa. Vi è poi la questione dell'unicità o molteplicità della forma (per le realtà in relazione alle quali essa esiste). Infine, un'ulteriore difficoltà: in che modo può la forma costituire un'unità con la materia, se è dotata di esistenza in sé? (per la soluzione dell'aporia si vedano i capp. 8, 13 e 14 del libro VII, nonché l'intero libro VI e i capp. 6-10 del XII).

Nona aporia

L'UNITÀ DEI PRINCÌPI È SPECIFICA OPPURE GENERICA?

[*Tesi*] Se i princìpi possiedono un'unità soltanto specifica e non numerica, ne deriveranno le conseguenze seguenti: (a) nulla potrà essere numericamente uno, dal momento che i princìpi non sono tali; (b) neppure l'Uno e l'Essere avranno un'unità numerica. Né mancheranno delle implicazioni epistemologiche di estrema gravità, perché in tal caso (c) si annienterà la scienza, la quale è possibile solo se esiste qualcosa di numericamente (e non solo specificamente) identico e uno, atto ad abbracciare il molteplice. [*Antitesi*] D'altra parte, l'affermazione dell'unità numerica dei princìpi porterà a conseguenze inammissibili: in particolare, le cose si ridurranno a essere tante quanti sono, numericamente, i princìpi stessi (l'aporia viene risolta nel cap. 14 del libro VI; si vedano pure i capp. 4-5 del libro XII e il cap. 10 del XIII).

Decima aporia

I PRINCÌPI DELLE REALTÀ CORRUTTIBILI SONO GLI STESSI DI QUELLE INCORRUTTIBILI, O NO?

[*Tesi*] Se si afferma che i princìpi delle cose corruttibili e i princìpi di quelle incorruttibili sono identici, non si spiega come mai alcune realtà che ne derivano siano incorruttibili e altre invece no. - [*Antitesi*] Qualora si ammetta, per contro, che tali princìpi sono diversi, ne seguiranno varie difficoltà. (a) I princìpi delle cose corruttibili, se sono anch'essi corruttibili, (α) dovranno derivare a loro volta da altri princìpi, ma in tal caso vi saranno princìpi di princìpi, il che è assurdo; (β) inoltre, essendo corruttibili, a un certo momento dovranno perire e allora non esisterà più alcuna realtà sensibile. (b) Se, invece, i princìpi delle cose corruttibili sono incorruttibili, non si spiega come mai da alcuni princìpi incorruttibili traggano origine degli enti incorruttibili, e da altri princìpi, parimenti incorruttibili, derivino invece degli enti corruttibili. D'altro canto, nessun filosofo ha mai posto come diversi i princìpi delle cose corruttibili e quelli delle realtà incorruttibili (il problema sarà risolto nei capp. 7-10 del libro VII e nei capp. 1-7 del libro XII).

Undicesima aporia

L'ENTE E L'UNO SONO SOSTANZE DELLE COSE, O NO?

Aristotele innanzi tutto ricorda come i filosofi si siano divisi sulla questione se l'Uno e l'Essere siano realtà in sé e sostanze delle cose o risul-

tino invece privi di una realtà in sé e vengano predicati di altro: tra i sostenitori della prima posizione troviamo Platone e i pitagorici, mentre i filosofi naturalisti hanno optato per la seconda. [*Tesi*] (a) Qualora si neghi che l'Uno e l'Essere sono sostanze, ne seguirà, poiché essi sono gli universali per eccellenza, che non sono sostanze neppure gli altri universali; (b) inoltre, se l'Uno non è sostanza, non potrà essere tale neppure il numero, che è costituito di unità. - [*Antitesi*] D'altro canto, l'affermare l'esistenza dell'Essere e dell'Uno in sé porta a conseguenze inaccettabili: (a) non si potranno ammettere altre realtà oltre all'Essere e all'Uno, dal momento che l'altro dall'Essere non potrà essere; parimenti, fuori dell'Uno in sé non esisterà alcuna unità, sicché non vi sarà nemmeno il molteplice, che è costituito di una pluralità di unità. (b) Inoltre, se l'Uno è indivisibile, come può derivarne la grandezza, visto che in quanto indivisibile esso è inesteso? (per la soluzione dell'aporia si vedano il cap. 2 del libro IV e il cap. 2 del X).

È quindi la volta (*cap. 5*) della dodicesima aporia.

Dodicesima aporia

I NUMERI E GLI ENTI GEOMETRICI SONO SOSTANZE, OPPURE NO?

[*Tesi*] Se si nega che i numeri, i solidi, le superfici e le linee siano sostanze, che cos'altro potrà essere sostanza? Infatti, non sono sostanze né (a) le affezioni, le relazioni, i movimenti e simili, che fanno sempre riferimento a un sostrato, né (b) gli elementi (aria, acqua, fuoco ecc.) o le loro affezioni (caldo, freddo), né, infine, (c) il corpo. Quest'ultimo, ancorché funga da sostrato per le affezioni, sembra essere sostanza in misura minore della superficie, dal momento che questa lo determina; ma la superficie è a sua volta determinata dalla linea, e questa dal punto. È precisamente per tale motivo che i platonici e i pitagorici hanno posto come sostanze i numeri. Dunque, se queste cose non sono sostanze, non esisterà alcuna sostanza. - [*Antitesi*] Tuttavia, (a) qualora si ammetta che i punti, le linee e le superfici sono sostanze più dei corpi, non si vede in quali corpi essi potranno trovarsi: senza dubbio, non in quelli sensibili; (b) sembra inoltre che i punti, le linee e le superfici siano divisioni dei corpi anziché sostanze; (c) pare altresì che essi siano presenti nei corpi non in atto (quindi non al modo di sostanze), ma soltanto in potenza; (d) infine, i punti, le linee e le superfici si generano e si distruggono in modalità totalmente diverse da quelle delle sostanze, ovvero senza processi

di generazione e di corruzione (Aristotele risolverà la difficoltà nei capp. 1-3 e 6-9 del libro XIII e nei capp. 1-3 e 5-6 del XIV).

Infine (*cap. 6*), vengono illustrate le tre ultime aporie.

Tredicesima aporia

PER QUALE MOTIVO SI DEVONO PORRE, OLTRE ALLE SOSTANZE SENSIBILI E AGLI ENTI INTERMEDI, ANCHE ALTRI ENTI, COME LE IDEE?

[*Tesi*] Sembra necessario ammettere l'esistenza delle Idee, oltre a quella delle realtà sensibili e degli enti intermedi. Questi ultimi, infatti, pur differenziandosi in quanto intelligibili dalle cose sensibili, costituiscono anch'essi una molteplicità all'interno di una stessa specie: di conseguenza, anche i loro princìpi saranno specificamente ma non numericamente determinati. Pertanto, se oltre alle realtà sensibili esistessero soltanto gli enti matematici (ossia gli enti intermedi), i princìpi degli enti sarebbero determinati solo quanto alla specie e non quanto al numero. Dal momento, però, che tali princìpi devono essere determinati sia specificamente, sia numericamente, è necessario ammettere anche le Idee, le quali sono, per l'appunto, numericamente determinate. - [*Antitesi*] D'altro canto, se si afferma l'esistenza delle Idee si finirà con il ricadere nelle assurdità già prese in esame nella nona aporia.

Quattordicesima aporia

GLI ELEMENTI SONO IN POTENZA O IN ATTO?

[*Tesi*] Se i princìpi sono in atto, deve esistere qualcosa di anteriore a essi, vale a dire la loro potenza, dal momento che questa precede l'atto. - [*Antitesi*] Se però essi sono in potenza, tutto ciò che è potrebbe anche non essere, in quanto è in potenza a essere anche ciò che non è ancora (la soluzione si trova nel cap. 8 del libro IX e nei capp. 6-9 del XII).

Quindicesima aporia

I PRINCÌPI SONO UNIVERSALI O PARTICOLARI?

[*Tesi*] Se sono universali, i princìpi non possono essere sostanze, dal momento che quel che è universale esprime un attributo della sostanza, non la sostanza. - [*Antitesi*] Se, d'altro cantò, sono particolari, non potranno essere oggetto di scienza, poiché questa verte sull'universale (per la soluzione dell'aporia si vedano i capp. 13-15 del libro VII e il cap. 10 del XIII).

In questa rete apparentemente inestricabile di aporie un problema appare dominante: quello dell'esistenza di una *sostanza soprasensibile*. Nitidamente formulato nella quinta aporia, esso viene ripreso nell'ottava e nella tredicesima ed è sotteso, in definitiva, a tutte le altre. In effetti, qualsiasi interrogativo relativo ai princìpi si traduce nella domanda se questi siano materiali e immanenti oppure intelligibili e trascendenti.

5.5 Libro IV (*Gámma*)

LA SCIENZA DELL'ESSERE IN QUANTO ESSERE. I PRINCÌPI LOGICI FONDAMENTALI: IN PARTICOLARE QUELLO DI NON-CONTRADDIZIONE

È questo uno dei libri più celebri della *Metafisica*.

5.5.1 La filosofia prima come ontologia

Innanzi tutto (*cap. 1*), Aristotele stabilisce che esiste una scienza la quale studia l'*essere in quanto essere* e le proprietà che gli competono in quanto tale [*éstin epistéme tis hè theoreî tò òn hê ón kaì tà toúto hypárchonta kath'hautó*] (1003 a 20-21): si tratta della filosofia prima o metafisica.

La definizione della filosofia prima come ontologia consente allo Stagirita di distinguere questa forma di sapere dalle scienze particolari. Il perno della distinzione è costituito dai concetti di parte e di tutto: se, infatti, le altre scienze sono sempre ed esclusivamente conoscenze di una parte [*méros*] dell'essere e costituiscono, dunque, dei saperi parziali, la metafisica, per contro, vuole abbracciare la totalità. Non già ch'essa si proponga di conoscere la "somma" degli enti particolari; il suo intento è invece quello di cogliere i princìpi supremi, posti a fondamento dell'essere come intero.

5.5.2 Polivocità dell'essere e primato della sostanza

Aristotele si domanda poi (*cap. 2*) che cos'è l'essere. La risposta suona come segue: l'essere non è né univoco né equivoco, bensì "polivoco" [*tò... òn léghetai... pollachôs*] (1003 a 33); designa cioè una molteplicità di significati che però comportano tutti, pur se in forme differenziate, un riferimento al significato primo e fondamentale, quello di *sostanza* [*ousía*]. Ne consegue che il filosofo dovrà indagare tutti i significati del-

l'essere, ma in primo luogo quello di sostanza, sicché il suo cómpito essenziale consisterà nello studio delle cause e dei princìpi di questa. La concezione aristotelica della polivocità dell'essere (preparata in certa misura dalla riflessione platonica) ha svolto un ruolo decisivo nel pensiero occidentale, portando al definitivo superamento della visione parmenidea dell'essere come univoco. L'essere di cui parla lo Stagirita, quale molteplicità di significati tutti correlati con quello primario di sostanza, lungi dal ridursi a una nozione generalissima e astratta, comprende infatti la realtà nella sua ricchezza.

Aristotele dimostra poi come i concetti di essere e di uno [*hén*] si implichino reciprocamente, ovvero siano convertibili (*ens et unum convertuntur*, secondo la formulazione dei filosofi medievali); di conseguenza, la filosofia prima dovrà indagare, oltre all'essere e ai suoi molteplici significati, anche l'uno e le varie nozioni che da esso derivano o che a esso fanno riferimento (identico, simile ecc.).

Dall'asserito primato della sostanza scaturisce un'ulteriore conseguenza: la filosofia si suddivide in "parti" le quali corrispondono ai diversi generi di sostanze. Vi saranno dunque una *filosofia prima*, avente per oggetto la sostanza prima, e una *filosofia seconda*, diretta invece allo studio della sostanza seconda. Infine, dal momento che spetta a una stessa scienza lo studio dei contrari (in quanto nelle coppie di contrari l'uno è la privazione dell'altro), e poiché all'uno si contrappone il molteplice, alla filosofia competerà pure lo studio del molteplice e delle nozioni che gli sono correlate (come diverso, dissimile ecc.).

5.5.3 Gli assiomi come oggetto della filosofia prima

D'altro canto (*cap. 3*), alla metafisica spetta anche lo studio degli assiomi [*axiómata*] o princìpi della dimostrazione. Questi, infatti, valgono per tutti gli esseri, sicché l'indagarli è cómpito di chi studia tutto l'essere. Le scienze particolari, le quali si occupano di settori specifici della realtà, fanno uso sia di princìpi che valgono soltanto per le "regioni" ontologiche di loro competenza, sia di assiomi validi per tutto l'essere. Sono questi gli assiomi comuni a tutte le scienze le quali, però, pur avvalendosene – «in quanto essi sono propri dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere» [*hóti toû óntos estìn hê ón, hékaston dè tò ghénos ón*] (1005 a 24-25) –, non li fanno oggetto d'indagine. Alcuni "fisici", ossia filosofi della natura, li hanno bensì presi in esame, ma solo perché convinti che la natura esaurisse la totalità dell'essere; dunque, l'hanno fatto

in veste di studiosi di ontologia piuttosto che come "fisici" in senso stretto. Poiché però la natura non è tutto l'essere, ma soltanto un suo genere, lo studio degli assiomi compete a chi estende la propria ricerca all'essere nella sua totalità, ovvero al metafisico.

5.5.4 Il principio di non-contraddizione

Lo Stagirita enuncia quindi il primo degli assiomi, l'assioma per eccellenza, vale a dire il principio di non-contraddizione: (α) «è impossibile che uno stesso attributo appartenga e non appartenga alla medesima cosa nello stesso tempo sotto lo stesso rispetto» [*tò... autò háma hypárchein te kaì mè hypárchein adýnaton tô autô kaì katà tò autó*] (1005 b 19-20). Si tratta del più sicuro di tutti i princìpi [*pasôn estì bebaiotáte tôn archôn*], in quanto (β) «è impossibile a chiunque credere che una stessa cosa sia e non sia» [*adýnaton... hontinoûn tautòn hypolambánein eînai kaì mè eînai*] (1005 b 23-24).

Le formulazioni (α) e (β) si implicano reciprocamente, dal momento che il principio in questione costituisce una legge sia dell'essere, sia del pensiero che pensa l'essere. Il principio di non-contraddizione è la condizione necessaria per apprendere e dimostrare qualsiasi cosa e rappresenta, pertanto, il principio di tutti gli altri assiomi. Tale suo carattere comporta però ch'esso stesso sia *indimostrabile*. Ogni dimostrazione si richiama infatti necessariamente a questo principio, sicché se lo si volesse dimostrare ci si dovrebbe riferire proprio a esso e, dunque, lo si presupporrebbe. D'altro canto, osserva Aristotele, è impossibile che di tutto vi sia dimostrazione, giacché in tal caso si procederebbe all'infinito. Tutti, invero, fanno naturalmente uso di questo principio, legge suprema dell'essere e del pensare nota in forma intuitiva e dotata del grado supremo di evidenza.

5.5.5 Dimostrazione elenctica del principio di non-contraddizione

Alcuni filosofi, però (*cap. 4*), ne hanno negato la validità, sostenendo che la stessa cosa può essere e non essere e, conseguentemente, che si può anche pensare che la stessa cosa possa essere e non essere. Come difendere, allora, il principio di non-contraddizione? Per i motivi precisati, non sarà possibile ricorrere, contro quanti lo negano, a una dimostrazione *stricto sensu*; d'altra parte, non si potrà neppure far appello a quell'evidenza intuitiva che essi non sono disposti a riconoscere.

Rimane una risorsa formidabile, consistente nell'*élenchos*, ossia nella *confutazione* dell'avversario. Si tratta, in sostanza, di "mostrare" il principio attraverso la confutazione di chi lo nega: per questa via, si riesce a provare che è impossibile negarlo, fornendo quindi una conferma della sua validità. A chi contesta il principio di non-contraddizione si dovrà, in primo luogo, chiedere semplicemente di dire qualcosa che abbia un senso per lui e per gli altri. Il perno del procedimento elenctico consiste nel porre in luce come qualsiasi discorso teso a negare il principio in questione non possa neppure costituirsi, in quanto, per farlo, dovrebbe far uso precisamente del principio che vorrebbe negare. Quello che l'avversario dirà, infatti, se dotato di significato dovrà essere qualcosa di determinato, sicché non potrà essere la propria negazione. In tal modo, il principio di non-contraddizione si rivela la condizione-cardine della semanticità del linguaggio. L'alternativa è che chi lo nega non dica nulla e, anzi, non pensi nulla: in tal caso, però – osserva Aristotele –, costui diverrebbe simile alle piante, appiattendosi in una sorta di esistenza meramente vegetativa. Il procedimento elenctico ha, così, un carattere di assoluta costrittività logica.

5.5.6 Argomenti contro i negatori del principio

Lo Stagirita rileva poi (*cap. 5*) che alcuni sono giunti a negare il principio di non-contraddizione a motivo di effettive difficoltà in cui si sono imbattuti nell'indagare la realtà; altri, invece, lo contestano avvalendosi esclusivamente di argomentazioni eristiche. Orbene, se i primi possono essere corretti in modo relativamente agevole opponendo loro dei validi argomenti, con i secondi il cómpito si presenta più impegnativo.

Aristotele illustra quindi tre blocchi di argomenti. (a) Il primo si dirige contro quanti, avendo constatato che nelle realtà sensibili i contrari derivano dalla medesima cosa, sono giunti a pensare che essi possano coesistere. (b) Il secondo blocco argomentativo è invece rivolto contro quanti, sempre sulla base dell'esperienza sensibile, si sono ritenuti legittimati a concludere che tutto ciò che appare è vero (tra costoro si trovano non soltanto i discepoli di Protagora, ma anche tutti quelli che, in qualche modo, hanno ridotto l'intelligenza al senso: Democrito, Empedocle, Parmenide, Anassagora e lo stesso Omero, nonché i seguaci di Eraclito e di Cratilo). (c) Una terza batteria di argomenti è poi diretta, in termini più specifici, contro la dottrina protagorea.

Lo Stagirita osserva (*cap. 6*) che, se non si riconosce che alcune cose

sono vere per evidenza e si pretende la dimostrazione di tutto – ovvero anche di quanto, essendo evidente, non è dimostrabile –, si dà origine a una serie di apparenti difficoltà. Gli argomenti da opporre a chi le solleva (in buona o in mala fede) sono i seguenti.

(α) Quanti affermano che tutto ciò che appare è vero dovranno negare qualsiasi cosa esistente in sé. (β) In ogni caso, la loro è una tesi inconsistente. Infatti, quel che appare non appare in generale, ma soltanto a colui al quale appare, quando e in quanto appare e nel modo in cui appare. La consapevolezza di siffatte determinazioni comporta dunque il venir meno di tutte le pretese contraddizioni.

(γ) Gli eristi, in particolare, concepiscono tutte le cose come relative alle sensazioni e alle opinioni di un determinato individuo. Di conseguenza, si pone loro un'alternativa: o sosterranno che non può esserci nulla a meno che non esista chi lo sente o lo opina, ma questo è assurdo; oppure riconosceranno che qualcosa esiste pur senza essere sentito od opinato, e allora non tutto sarà relativo alla sensazione e all'opinione. (δ) D'altronde, ogni relativo è tale in rapporto al suo correlativo. Ciò, tra l'altro, comporta l'assurdo che, se tutte le specie di realtà sono relative all'uomo, questi, a sua volta, sarà relativo a tutte le specie di realtà.

5.5.7 Il principio del terzo escluso

Aristotele passa quindi (*cap. 7*) a difendere il principio del terzo escluso, che considera strettamente legato al principio di non-contraddizione e tale anzi da ridursi a esso: «non è possibile che fra i due contraddittori ci sia un termine medio; è invece necessario o affermare o negare di un oggetto uno solo dei contraddittori, qualunque esso sia» [*oudè metaxý antipháseos endéchetai eînai outhén, all'anánke è phánai è apophánai hèn kath'henòs hotioûn*] (1011 b 23-24).

Innanzi tutto, osserva che, se ci fosse un termine medio fra i contraddittori, «non si potrebbe dire né dell'essere né del non essere che è o non è» [*oúte tò òn léghetai mè eînai è eînai oúte tò mè ón*] (1011 b 29), e illustra poi sette argomenti in difesa del principio. In sostanza, a tutti coloro che pretendono di negarlo si può replicare (con procedimento analogo a quello utilizzato nella dimostrazione elenctica del principio di non-contraddizione) costringendoli ad assegnare un significato alle parole di cui si avvalgono.

5.5.8 Confutazione di alcune tesi "radicali"

Lo Stagirita rivolge poi l'attenzione (*cap. 8*) ad alcune tesi "estreme" che implicano in pari misura la negazione del principio di non-contraddizione.

(I) In primo luogo, vi è la posizione di quanti affermano che «nulla è vero» [*outhèn... alethés*] oppure che «tutto è vero» [*pánt'alethê*]. Tra gli argomenti con i quali è possibile replicare a costoro, particolarmente interessante risulta quello che mette in luce il carattere autofagico di tesi di tal genere (che quindi si autodistruggono). In effetti, se «tutto è vero», sarà vera anche l'affermazione opposta (che contraddice la prima), laddove se «tutto è falso», sarà falso pure questo stesso enunciato.

(II) In secondo luogo, Aristotele confuta le tesi di quanti asseriscono che «tutto è in quiete» [*pánta eremeîn*] oppure che «tutto è in movimento» [*pánta kineîsthai*]. La prima tesi è smentita dal fatto che chi la formula un tempo non era, e dunque è divenuto; la seconda, dalla circostanza che il divenire presuppone l'esistenza di cause le quali non sono soggette al divenire medesimo. Parimenti, lo Stagirita respinge la tesi dell'alternarsi ciclico del «tutto in quiete» e del «tutto in movimento», la quale porterebbe a escludere l'esistenza di qualcosa di eterno. In realtà, oltre a ciò che si trova in perenne divenire, vi è la causa prima del movimento la quale, per contro, è perennemente immobile.

Questa conclusione è quanto mai significativa. Più di una volta Aristotele, nel confutare la negazione del principio di non-contraddizione, si è richiamato a un ente non sensibile, non soggetto al divenire, immobile (cfr. 3, 1005 a; 5, 1009 a; 5, 1010 a; 8, 1012 b). La convinzione di alcuni pensatori circa il carattere contraddittorio della realtà trae infatti origine dalla circostanza che essi hanno assolutizzato l'essere sensibile, estendendo alla totalità dell'essere i caratteri che sono propri soltanto di questo (cfr. 1010 a); contro costoro, di conseguenza, si dovrà «dimostrare che esiste una realtà immobile» [*hóti... éstin akínetós tis phýsis deiktéon*] (1010 a 33-34), vale a dire un ente non sensibile.

In armonia con tale intento, il libro si conclude con l'affermazione dell'esistenza di un «Primo Motore [che] è di per sé immobile» [*prôton kinoûn akíneton autó*] (1012 b 31). Il principio di non-contraddizione risulta dunque strutturalmente connesso con il riconoscimento di una realtà metaempirica. La realtà sensibile, caratterizzata dal divenire, appare contraddittoria, e lo sarebbe effettivamente se esaurisse l'essere nella sua totalità; l'affermazione di un ente non soggetto al divenire è pertanto necessaria per annullare tale contraddittorietà. La difesa del

principio di non-contraddizione rappresenta in tal modo il perno della manovra teoretica mediante la quale Aristotele guadagna la dimensione metafisica.

5.6 Libro V (*Délta*)

Un lessico della terminologia filosofica

Questo libro è dedicato all'illustrazione delle valenze semantiche di vari termini filosoficamente rilevanti. Lo si potrebbe definire una sorta di lessico filosofico (il primo della cultura occidentale), tenendo presente, peraltro, che esso fa riferimento in modo privilegiato alle parole e ai concetti della filosofia prima, ossia della metafisica.

5.6.1 I termini analizzati

Nei trenta capitoli del libro, Aristotele prende in esame i termini seguenti: 'principio' [*archḗ*]: cap. 1; 'causa' [*aítion*]: cap. 2; 'elemento' [*stoicheîon*]: cap. 3; 'natura' [*phýsis*]: cap. 4; 'necessario' [*anankaîon*]: cap. 5; 'uno' [*hén*]: cap. 6; 'essere' [*ón*]: cap. 7; 'sostanza' [*ousía*]: cap. 8; 'identico' [*tautón*], 'diverso' [*héteron*], 'differente' [*diáphoron*], 'simile' [*hómoion*] e 'dissimile' [*anómoion*]: cap. 9; 'opposto' [*antikeímenon*], 'contrario' [*enantíon*] e 'diverso per specie' [*héteron tôi eídei*]: cap. 10; 'anteriore' [*próteron*] e 'posteriore' [*hýsteron*]: cap. 11; 'potenza' [*dýnamis*] e 'impotenza' [*adynamía*], 'possibile' [*dynatón*] e 'impossibile' [*adýnaton*]: cap. 12; 'quantità' [*posón*]: cap. 13; 'qualità' [*poión*]: cap. 14; 'relativo' [*prós ti*]: cap. 15; 'perfetto' [*téleion*]: cap. 16; 'limite' [*péras*]: cap. 17; 'ciò per cui' [*tò kath'hó*] e 'per sé' [*tò kath'autó*]: cap. 18; 'disposizione' [*diáthesis*]: cap. 19; 'abito' o 'stato' [*héxis*]: cap. 20; 'affezione' [*páthos*]: cap. 21; 'privazione' [*stéresis*]: cap. 22; 'avere' [*échein*]: cap. 23; 'derivare da qualcosa' [*tò ék tinos eînai*]: cap. 24; 'parte' [*méros*]: cap. 25; 'intero' o 'tutto' [*hólon*]: cap. 26; 'mutilo' [*kolobón*]: cap. 27; 'genere' [*ghénos*]: cap. 28; 'falso' [*pseûdos*]: cap. 29; 'accidente' [*symbebekós*]: cap. 30.

Considereremo quelli, tra i termini esaminati, che presentano l'interesse più cospicuo nella prospettiva della costruzione della filosofia prima aristotelica; per tale via, forniremo altresì alcuni esempi della tecnica di analisi semantica qui utilizzata dallo Stagirita.

Principio
La parola 'principio' [*archè*] (*cap. 1*), chiarisce Aristotele, può designare: (a) il punto da cui qualcosa ha inizio; (b) il punto di partenza migliore o più favorevole; (c) la parte fondamentale di una cosa e quella da cui essa trae origine; (d) la causa efficiente o motrice di qualcosa: per esempio, il padre nei confronti del figlio; (e) chi ha il potere di modificare qualcosa con la propria decisione; (f) ciò da cui partiamo per conoscere qualcosa, come le premesse di una dimostrazione; (g) infine, sono princìpi tutte le cause. L'elemento comune a tutti i significati di 'principio' è dunque rappresentato dall'attribuzione a qualcosa del ruolo di fondamento, ragione o condizione prima dell'essere, del generarsi o della conoscenza di qualcos'altro.

Causa
Il termine 'causa' [*aítion*] (*cap. 2*), dal canto suo, può indicare: (a) la materia, (b) la forma, (c) il principio del movimento e del mutamento, (d) il fine. Si tratta dei quattro generi di causa: materiale, formale, efficiente e finale. Lo stesso ente può avere più cause, e non accidentalmente, appunto perché la parola 'causa' possiede significati differenti. Tutte le cause, conferma infine il filosofo, si riducono ai quattro tipi menzionati.

Natura
Per 'natura' [*phýsis*] (*cap. 4*) s'intendono: (a) la generazione delle cose che crescono; (b) il principio interno all'ente, dal quale ha inizio la crescita; (c) il principio di movimento insito nelle cose, e appartenente ad esse in virtù della loro essenza; (d) il principio materiale e puramente potenziale, vale a dire la materia degli enti; (e) la sostanza o essenza delle realtà naturali; (f) in generale, infine, ogni sostanza. Il significato fondamentale è quello illustrato nel punto (e), vale a dire la sostanza o essenza delle realtà che hanno il principio del movimento in sé medesime e in virtù della propria natura; gli altri significati sono tutti in funzione di questo.

Uno
L'"uno' [*hén*] (*cap. 6*), per parte sua, può essere inteso (I) in senso accidentale o (II) in senso essenziale. (I) Sono unità accidentali quelle: (Ia) di una sostanza con un accidente; (Ib) di due accidenti fra loro; (Ic) di una sostanza con un accidente rispetto alla medesima sostanza considerata as-

sieme a un altro accidente; (Id) di una sostanza con un accidente rispetto alla medesima sostanza; (Ie) il caso illustrato in (Id), ma considerato in universale. (II) Le cose costituiscono, invece, delle unità essenziali: (IIa) quando sono continue, soprattutto se lo sono per natura; (IIb) quando il loro sostrato è identico per specie; (IIc) quando è identico il loro genere; (IId) quando è identica la loro definizione. L'essenza dell'uno, osserva lo Stagirita, consiste nell'essere un principio numerico o la misura prima di un genere: di conseguenza, l'uno è diverso per i diversi generi. In ogni caso, esso è sempre indivisibile o per quantità, o per specie.

Essere

Un'importanza particolare ha poi la nozione di 'essere' [*ón*] (*cap. 7*), che va intesa secondo quattro distinti gruppi di significati. (a) Innanzi tutto, per accidente [*katà symbebekós*]. (b) In secondo luogo, per sé [*kath'hautó*]: in questa classe rientrano tutti i significati che l'essere possiede secondo le categorie (essenza, quantità, qualità, relazione, agire, patire, dove e quando). (c) In terzo luogo, l'essere designa l'essere vero [*alethés*]; correlativamente, il non essere indica il non-essere-vero, ossia il falso [*pseûdos*]. (d) Infine, l'essere designa da un lato l'essere in potenza [*tò mèn dynámei*], dall'altro l'essere in atto [*tò d'entelecheía*]: distinzione, questa, che si applica a tutte quelle precedenti.

Sostanza

Parimenti centrale è il concetto di 'sostanza' [*ousía*] (*cap. 8*), i cui significati sono i seguenti. (a) In primo luogo, i corpi semplici (o elementi materiali, come il fuoco, la terra ecc.) e, in generale, tutti i corpi, nonché le cose che ne sono composte. Essi vengono detti sostanze in quanto non sono mai predicati di un sostrato; viceversa, tutto il resto viene predicato di essi. (b) È detta 'sostanza' anche la causa immanente di questi corpi, la quale costituisce la loro ragion d'essere: per esempio, l'anima negli esseri viventi. (c) Alcuni filosofi chiamano 'sostanza' anche i limiti dei corpi. (d) Infine, si dice 'sostanza' l'essenza delle cose.

Potenza

Questi sono invece i significati di 'potenza' [*dýnamis*] (*cap. 12*): (a) il principio di mutamento o di movimento che si trova in altro dalla cosa che viene mossa, oppure nella cosa stessa ma in quanto altra; (b) il principio per il quale la cosa viene mutata o mossa da altro, oppure da se stessa in quanto altra; (c) la capacità di condurre a termine qualcosa

bene o conformemente a quanto si desidera; (d) la capacità che una cosa ha di essere mutata (da altro, oppure da se stessa in quanto altra) com'è bene che sia; (e) la condizione in virtù della quale le cose sono immutabili o non possono essere facilmente mutate in peggio.

Genere
Il termine 'genere' [*ghénos*] (*cap. 28*), dal canto suo, possiede i significati seguenti: (a) la generazione continua di esseri della medesima specie; (b) la stirpe dei discendenti da un unico capostipite; (c) il sostrato delle differenze; (d) il primo elemento delle nozioni o definizioni (costituite, precisamente, dal genere e dalla differenza specifica).

Accidente
Quanto ad 'accidente' [*symbebekós*] (*cap. 30*), Aristotele ne distingue due sensi radicalmente diversi. Innanzi tutto, (a) è accidente ciò che può appartenere a una cosa ed essere affermato di essa, ma non sempre e nemmeno per lo più (dell'accidente non c'è, quindi, una causa determinata, ma soltanto una causa fortuita). (b) In un secondo significato, accidenti sono quegli attributi che non rientrano nell'essenza di una cosa ma, nondimeno, le spettano per sé.

5.6.2 Comprendere la realtà attraverso il linguaggio

Con le sue sottili indagini semantiche, questo libro presenta un carattere di notevole modernità, soprattutto se lo si mette in rapporto con la predilezione per l'analisi linguistica che è tipica di non poche correnti filosofiche odierne, particolarmente nell'area di lingua inglese. Esso, inoltre, presenta un interesse rilevante anche sul piano della ricerca filologica e storico-culturale.

D'altra parte (cfr. *supra*, cap. 1, § 1.3.8), lo Stagirita non intende qui chiarire semplicemente le modalità d'impiego dei vocaboli: il suo obiettivo primario è comprendere la realtà *attraverso* il linguaggio. Illustrando la varietà e, insieme, le correlazioni dei significati dei termini di volta in volta esaminati, Aristotele si apre una via per cogliere la ricchezza e la coerenza della realtà.

5.7 Libro VI (*Épsilon*)

L'OGGETTO DELLA FILOSOFIA PRIMA. I SIGNIFICATI FONDAMENTALI DELL'ESSERE

In questo libro, breve ma di grande densità teoretica, lo Stagirita ridefinisce la metafisica, mettendone in luce, in particolare, la valenza teologica.

5.7.1 L'articolazione delle scienze

Innanzi tutto (*cap. 1*), egli precisa i caratteri peculiari della filosofia prima. Non diversamente dalle altre scienze, anch'essa ricerca dei princìpi e delle cause [*archaì kaì aítia*]; a tale aspetto comune si accompagnano però degli elementi differenziali di notevole rilievo.

(a) Mentre le altre scienze si occupano di cause e di princìpi validi soltanto per uno specifico settore ontologico, la filosofia prima studia quelli che valgono per l'essere nella sua totalità.

(b) Inoltre, mentre le altre scienze desumono dall'esperienza o assumono per via d'ipotesi l'essenza del loro oggetto, essa definisce con precisione l'essenza e la sostanza.

(c) Infine, le altre scienze, a differenza della filosofia prima, non si occupano dell'esistenza effettiva del loro oggetto.

Per chiarire, poi, quale sia la collocazione della metafisica nel quadro complessivo del sapere, Aristotele si richiama in primo luogo alla distinzione generale fra scienze (I) pratiche [*praktikaí*], (II) poietiche [*poietikaí*] e (III) teoretiche [*theoretikaí*].

Scienze pratiche

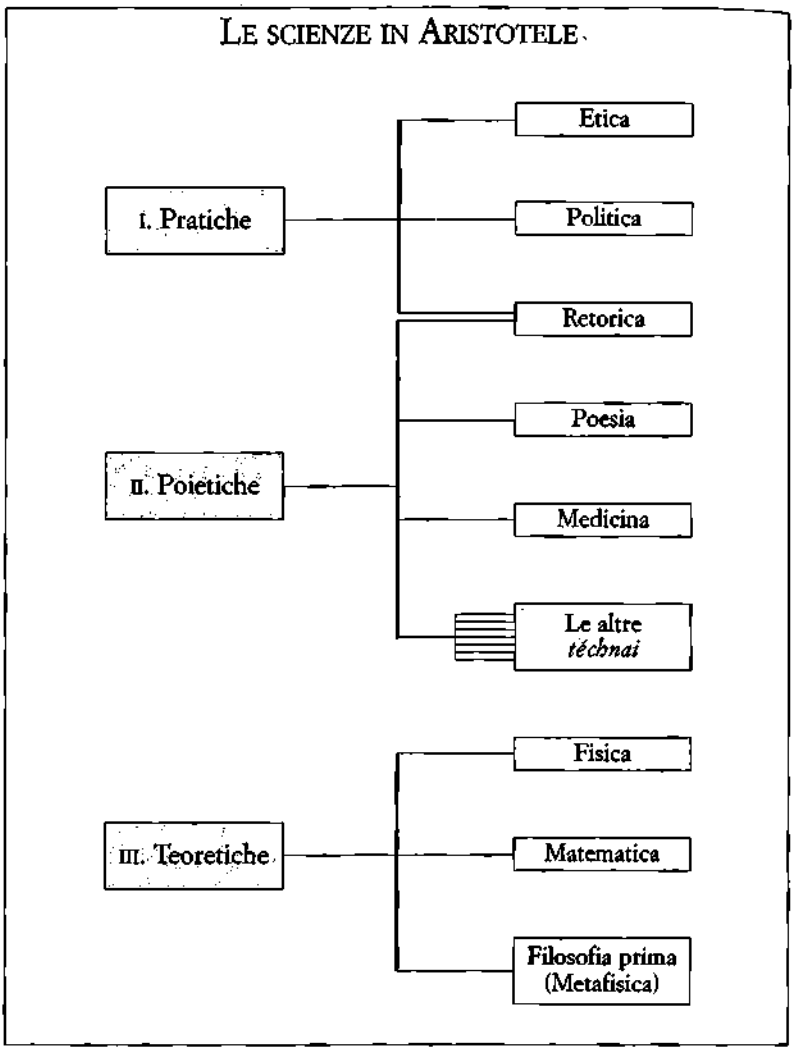
(I) Le prime concernono le azioni che hanno il loro inizio e il loro termine nel soggetto stesso che agisce: si tratta delle azioni *morali*, le quali, per l'appunto, partono dal soggetto e ritornano su di esso, perfezionandolo.

Scienze poietiche (o produttive)

(II) Le seconde riguardano invece le azioni che hanno bensì il loro inizio nel soggetto, ma sono dirette a produrre qualcosa di esterno a esso: è il caso di tutte le azioni e produzioni dell'*arte* (come il costruire, il curare ecc.).

Scienze teoretiche

(III) Le scienze teoretiche, infine, non s'interessano né dell'azione né della produzione; il loro obiettivo è infatti la *speculazione*, ossia la pura



conoscenza. Lo Stagirita precisa che le discipline che costituiscono quest'ultimo gruppo sono tre: (α) la fisica, (β) la matematica e (γ) la filosofia prima intesa come teologia.

(α) La *fisica* verte sugli enti che esistono per sé e sono dotati di materia e di movimento; essa dunque studia la sostanza sensibile. (Come si

è constatato analizzando la *Fisica* – cfr. *supra*, cap. 3, § 3.1 –, la fisica aristotelica, diversamente da quella moderna, non ha alcun carattere matematico, quantitativo, essendo vòlta a indagare delle essenze.)

(β) La *matematica* si occupa invece di enti che da un lato non esistono separatamente e per sé e, dall'altro, sono immobili. Aristotele dunque nega sia che le matematiche studino le realtà sensibili come tali, sia che vertano su enti per sé sussistenti; a suo giudizio, esse indagano le proprietà dei corpi considerati come lunghezze, piani ecc., facendo astrazione da tutti gli altri loro aspetti. In quanto astrazioni, i loro oggetti sono immobili, ma non esistono per sé.

(γ) Infine, la terza e la più alta delle scienze teoretiche è quella che si occupa di enti che sono al tempo stesso separati e immobili [*choristà kaì akíneta*]. Si tratta della *filosofia prima* come *teologia*: essa, per l'appunto, indaga la sostanza soprasensibile, immobile ed eterna.

5.7.2 La filosofia prima come teologia

Lo Stagirita rileva che una determinazione siffatta della filosofia prima potrebbe sembrare in contrasto con quella formulata all'inizio del capitolo; là, infatti, la disciplina in questione è stata caratterizzata come universale, mentre qui pare essere la scienza di una realtà particolare (la sostanza soprasensibile e immobile). La contraddizione è però solo apparente. La filosofia prima, spiega, è universale appunto perché si occupa della sostanza soprasensibile, che è la sostanza prima: precisamente per tale motivo essa è la filosofia prima e, in quanto prima, universale [*philosophía próte, kaì kathólou hoútos hóti próte*] (1026 a 30-31).

In altri termini, dal momento che si occupa di Dio e del divino, la filosofia prima non verte su un oggetto che si possa definire, propriamente, particolare, perché il divino è quella realtà dalla quale tutte le altre dipendono e, dunque, costituisce la causa di *tutti* gli esseri. In questo senso, la teologia ha una portata universale, sicché le compete l'indagine relativa a tutto l'essere (e alle proprietà che gli spettano in quanto tale).

5.7.3 I significati fondamentali dell'essere

Aristotele, che nel libro IV ha già enunciato la dottrina dei molteplici significati dell'essere, chiarisce ora (*cap. 2*) quanti e quali essi siano (nel cap. 7 del libro V vi era un'anticipazione di questa dottrina). La "tavola" dei significati dell'essere che viene qui tracciata ha un'importanza note-

volissima, in quanto rappresenta la chiave per comprendere l'ontologia aristotelica, come ha chiarito per primo Franz Brentano (1838-1917) nella sua dissertazione del 1862: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*[5] (su cui si veda *infra*, cap. 9, § 9.4.3).

Secondo lo Stagirita, i significati fondamentali dell'essere o, per dir meglio, i gruppi fondamentali dei suoi significati, sono i seguenti (1026 a 33 - 1026 b 2):

A) l'essere per accidente [*tò* (*òn*) *katà symbebekós*];
B) l'essere come vero (e il non essere come falso) [*tò* (*òn*) *hos alethés, kaì tò mè òn hos tò pseûdos*];
C) l'essere secondo le "figure" categoriali [*tà schémata tês kategorías*];
D) l'essere come potenza e come atto [*tò* (*òn*) *dynámei kaì energheía*].

A) Il primo significato fa riferimento a eventi puramente accidentali, come quando si dice, per esempio, che Socrate è pallido. Si tratta dunque di una forma di essere fortuito.
B) L'essere come vero esprime l'essere del giudizio vero, vale a dire un essere pensato che Aristotele considera una mera "affezione" della mente (cfr. cap. 4 del libro VI).

5.7.4 L'essere secondo le categorie

C) L'essere secondo le categorie è invece ritenuto del filosofo un essere in senso "forte"

Lo Stagirita ha elencato talora dieci, talaltra solo otto categorie. La tavola completa – quale troviamo nelle opere di logica (in particolare nelle *Categorie*: cfr. *supra*, cap. 2, § 2.2.1) – è la seguente: 1. sostanza o essenza [*ousía, tí estí*]; 2. qualità [*poión*]; 3. quantità [*posón*]; 4. relazione [*prós tí*]; 5. azione [*poieîn*]; 6. passione [*páschein*]; 7. dove (luogo) [*poû*]; 8. quando (tempo) [*póte*]; 9. avere [*échein*]; 10. giacere [*cheîsthai*]; poiché però le ultime due categorie sono sussumibili in altre, nella *Metafisica* (come pure nella *Fisica*) Aristotele non fa menzione di esse. Le categorie hanno un carattere in certo modo necessario, dal momento che non esistono realtà sensibili che non siano determinate secondo le "figure" categoriali: ogni ente (sensibile) deve infatti avere

[5] L'opera è disponibile anche in traduzione italiana: *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a c. di G. Reale, trad. di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995.

certe qualità e una particolare quantità, deve trovarsi in determinate relazioni con altri enti, deve agire e patire, nonché essere situato in un luogo e in un tempo. Le categorie forniscono i significati fondamentali dell'essere in quanto esprimono le distinzioni originarie su cui poggiano gli altri significati (si può avere l'accidente solo secondo una delle categorie; l'essere come vero è sempre unione o separazione secondo lo schema delle categorie; la potenza e l'atto hanno luogo secondo le "figure" categoriali).

5.7.5 L'essere come potenza e come atto

Infine, D) l'essere secondo la potenza e l'atto indica, rispettivamente, l'essere come possibilità e capacità e l'essere in quanto attuazione di tale possibilità e capacità. Per esempio, è vedente in potenza chi (non è cieco e) tiene gli occhi chiusi, in quanto ha la capacità di vedere, ma non sta vedendo; è vedente in atto, invece, chi li tiene aperti.

La tavola dei quattro gruppi fondamentali dei significati dell'essere ha un'importanza centrale anche in termini strutturali, perché fornisce lo schema della trattazione che segue, fino al libro IX compreso. I capp. 2-4 del libro VI esaminano infatti i primi due significati; i libri VII e VIII studiano invece l'essere secondo le categorie (e soprattutto secondo la prima di esse, la sostanza), mentre il libro IX è dedicato alla potenza e all'atto.

5.7.6 Analisi dell'essere come accidente

Aristotele comincia a trattare dell'essere nel significato A), ovvero come accidente [*katà symbebekós*]. A suo giudizio, esso non può costituire l'oggetto proprio della metafisica: si tratta, infatti, di un essere debolissimo, vicino addirittura al non essere [*engýs... toû mè óntos*]. Mentre le realtà naturali, che sono enti sostanziali, si generano e si corrompono, dell'accidente non v'è alcun processo di generazione o di corruzione. La natura e la causa dell'essere accidentale si spiegano a partire dal fatto che gli enti si distinguono in (i) enti che sono *sempre e necessariamente* nello stesso modo [*tà... aeì hosaútos échonta kaì ex anánkes*] ed (ii) enti che sono *per lo più* [*tà... hos d'epì tò polý*] (1026 b 27-30). L'esistenza di questa seconda categoria implica che vi siano pure (iii) degli enti che sono solo *talvolta* (giacché in caso contrario tutti gli enti rientrerebbero nella prima categoria). Si tratta, precisamente, degli accidenti: essi sono ciò che non

è né sempre né per lo più, ma solo talvolta. La loro causa è la materia [*he hýle... aitía*], la quale, in quanto essere potenziale e indeterminato, dà luogo alla possibilità che qualcosa sia in modo diverso da com'è sempre o per lo più. Dell'essere come accidente non c'è propriamente scienza, dal momento che questa riguarda ciò che è sempre o per lo più.

Proseguendo (*cap. 3*) l'analisi dell'essere accidentale, lo Stagirita chiarisce come esso implichi necessariamente l'esistenza di cause accidentali, dunque diverse da quelle che producono ciò che è sempre o per lo più. Il filosofo illustra questo punto avvalendosi di esempi che si riferiscono tanto a eventi passati quanto ad accadimenti futuri, e mostra come, risalendo la catena delle cause e degli effetti, si pervenga a un dato momento a un determinato evento donde si diparte la serie di quelli successivi. Tale evento è causa di quelli che ne conseguono ma non ha, a sua volta, una precisa ragion d'essere ed è estraneo a ogni necessità: è, quindi, fortuito. Appunto questo tipo di evento costituisce la causa dell'accidente.

5.7.7 L'essere come vero e il non essere come falso

Volgendosi poi (*cap. 4*) al significato B), ossia all'essere come vero e al non essere come falso [*tò... hos alethès ón, kaì mè òn hos pseûdos*], Aristotele osserva che essi consistono nelle operazioni di connessione e di disgiunzione proprie del pensiero. Per la precisione, il *vero* consiste nel connettere le cose realmente connesse (o nel disgiungere quelle disgiunte) e il *falso* nel disgiungere le cose non disgiunte (o nel connettere quelle non connesse). Tali operazioni hanno luogo nella mente, sicché l'essere come vero e il non essere come falso si riducono ad affezioni di questa [*tês dianoías ti páthos*]. Non diversamente dall'essere accidentale, pertanto, anch'essi andranno lasciati da parte dal metafisico.

5.8 Libro VII (*Zêta*)

L'ESSERE SECONDO LE CATEGORIE: INDAGINE SULLA SOSTANZA [*OUSÍA*] (QUESTO LIBRO E I DUE SUCCESSIVI COSTITUISCONO IL BLOCCO DEI COSIDDETTI "LIBRI SULLA SOSTANZA")

Il libro VII, il più complesso della *Metafisica*, prosegue il discorso avviato nel VI. *Prima facie*, però, esso non presenta un carattere del tutto unitario, in quanto risulta dall'intersezione di distinti itinerari concettuali;

sarà perciò utile, una volta terminata l'esposizione dei singoli capitoli, cercare di ricostruire la sua struttura complessiva.

5.8.1 Priorità della sostanza

Aristotele passa (*cap. 1*) al gruppo centrale dei significati dell'essere. Si tratta del significato C), vale a dire dell'essere secondo le categorie. Il filosofo precisa fin d'ora come, tra le varie categorie, una risulti fondamentale e prima: la *sostanza* [*ousía*]. L'essere di tutte le altre categorie presuppone infatti, quale propria imprescindibile condizione, l'esistenza di questa, dal momento che nessuna categoria può sussistere separata dalla sostanza. Questa è prima rispetto alle altre categorie: (1) per la nozione [*lógo*], (2) per la conoscenza [*gnósei*] e (3) per il tempo [*chróno*]. In tal modo, poiché tutti i significati dell'essere presuppongono l'essere delle categorie, e queste, a loro volta, si fondano nella loro totalità sulla prima categoria, cioè sulla sostanza, il problema dell'essere si ridurrà al problema della sostanza. Come afferma Aristotele:

> E invero, quel che sin dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: che cos'è l'essere, equivale a questo: che cos'è la sostanza? (...). Per tale motivo anche noi, principalmente, fondamentalmente e unicamente, per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere inteso in questo significato [*kaì dè kaì tò pálai te kaì nŷn kaì aeì zetoúmenon kaì aeì aporoúmenon, tí tò ón, toûtó esti tís he ousía... diò kaì hemîn kaì málista kaì prôton kaì mónon hos eipeîn perì toû hoútos óntos theoretéon tí estin*].
>
> VII, 1; 1028 b 2-7

Se dunque l'ontologia dev'essere scienza della sostanza, il problema decisivo sarà il seguente (*cap. 2*): *quali* sostanze esistono? Anche qui, lo Stagirita conduce la propria indagine partendo dalla rilevazione di *éndoxa*. Constata, così, che (a) comunemente si ritiene che il titolo di sostanza spetti ai corpi e a quanto è a essi in qualche modo riducibile (per esempio: gli animali, le piante, i componenti materiali originari). (b) D'altra parte, alcuni filosofi considerano sostanze i limiti dei corpi. (c) Altri, infine, ritengono sostanze in grado eminente gli enti eterni e soprasensibili: è questa la posizione di Platone, Speusippo e Senocrate, che peraltro dissentono fra loro nella determinazione del numero e della natura di tali sostanze. La questione centrale è perciò se esistano delle sostanze separate da quelle sensibili o se vi siano soltanto queste ultime. Per risolverla,

è tuttavia necessario dare prima risposta a un altro interrogativo: *che cos'è*, in generale, la sostanza?

5.8.2 Requisiti della sostanza

Il termine 'sostanza', chiarisce Aristotele (*cap. 3*), viene impiegato in almeno quattro significati differenti: (1) come essenza [*tò tí ên eînai*], (2) come universale [*tò kathólou*], (3) come genere [*tò ghénos*] e (4) come sostrato [*tò hypokeímenon*]. Ora, il sostrato, essendo ciò che non si riferisce ad altro, ma a cui per contro viene riferito tutto il resto, sembrerebbe aver titolo a essere considerato sostanza più di ogni altra cosa.

Tuttavia, la caratterizzazione della sostanza come (α) sostrato [*hypokeímenon*] – ovvero, per l'appunto, come ciò che non può riferirsi ad altro, ma a cui tutto si riferisce – è palesemente insufficiente. Se ci si fermasse a essa, infatti, ne seguirebbe che sostanza è solo o prioritariamente la materia [*hýle*], dal momento che questa è l'unica a rimanere, una volta che si siano tolte alle cose tutte le loro determinazioni categoriali. È necessario, così, che la sostanza presenti anche altri requisiti: essa dev'essere (β) separabile [*choristón*] nonché (γ) qualcosa di determinato [*tóde tí*].

Materia, forma e sinolo

La materia, ancorché sia dotata della caratteristica (α), risulta priva tanto di (β) quanto di (γ). In base a tali criteri, la forma [*eîdos/morphé*] da un lato, e il composto o sinolo [*sýnolon*] di materia e forma dall'altro, sembrano avere maggiori titoli a venire considerati sostanza. Pertanto, si dovrà procedere al loro esame.

Il composto, tuttavia, è una realtà posteriore (giacché risulta dall'unione della forma e della materia) e al tempo stesso costituisce qualcosa di noto e a tutti manifesto. Difficoltà ben più elevate comporta la forma o essenza, sicché l'indagine successiva dovrà vertere su di essa. E poiché tutti concordano nel ritenere che alcune delle cose sensibili siano sostanze, è precisamente da queste che si dovrà prendere avvio.

D'altronde, è nell'ordine stesso delle cose che nell'apprendimento si proceda da quanto è meno conoscibile per natura e più conoscibile per noi (ovvero dal sensibile) a quanto è più conoscibile per natura e meno per noi (ossia a ciò che non è sensibile).

5.8.3 A - *Indagine logico-dialettica sull'essenza*

In primo luogo (*cap. 4*), Aristotele svolge un'indagine puramente razionale [*loghikôs*] intorno all'essenza [*tò tí ên eînai*]. Questa è ciò che una cosa è per sé [*kath'hautó*]; è quindi la cosa stessa privata non solo dei suoi accidenti, ma anche degli attributi che, pur appartenendole, non rientrano nella sua definizione [*lógos*]. Se la s'intende in questi termini, sembra che vi sia essenza solo della categoria di sostanza. Aristotele si domanda, pertanto, se vi siano definizione ed essenza anche delle altre categorie nonché dei composti secondo le altre categorie, dal momento che questi non sono per sé.

Le conclusioni cui perviene al termine di laboriose analisi si richiamano al concetto basilare secondo il quale il criterio della sostanzialità è rappresentato dalla definibilità: in altre parole, qualcosa è essenza se e nella misura in cui è *definibile*. Se ne evince che (a) in senso proprio si ha essenza soltanto di ciò che è per sé *stricto sensu*, ovvero di ciò la cui nozione è effettivamente una definizione: si tratta delle specie ultime del genere, vale a dire delle sue differenze ultime. (b) In senso derivato, tuttavia, si può parlare di definizione, e quindi di essenza, pure in riferimento alle categorie diverse dalla sostanza (e ai composti secondo tali categorie). Queste, in effetti, non costituiscono un non-per-sé in senso assoluto; partecipano dell'essere, se non in modo univoco, comunque non in modo puramente equivoco, sicché sono anche, in certa misura, delle unità. (c) Aristotele esclude, per contro, che vi siano definizione ed essenza delle cose che sono designate da un unico nome, quando all'unità della denominazione non corrisponde un'unità né in senso proprio, né in senso derivato.

Lo Stagirita si pone poi (*cap. 5*) due problemi concernenti la possibilità o meno del darsi di una definizione, e dunque di un'essenza, in relazione a quanto non è semplice e risulta costituito da un attributo che appartiene per sé a un soggetto (per esempio, il concavo è un attributo che appartiene per sé al naso camuso). Egli conferma che vi sono definizione ed essenza in senso fondamentale e primario solo delle sostanze, e in senso secondario e derivato anche delle altre categorie e degli attributi per sé (nonché dei composti soggetto + categoria e soggetto + attributo per sé).

Immanenza delle forme

Affiora quindi (*cap. 6*) un altro interrogativo, il cui significato è decisivo per chiarire i rapporti tra il pensiero aristotelico e quello platonico. Il filosofo si domanda se l'essenza e la cosa singola costituiscano una mede-

sima realtà o non siano invece due realtà differenti [*póteron dè tautón estin è héteron tò tí ên eînai kaì hékaston*] (1031 a 15-16), com'è il caso delle Idee platoniche rispetto alle cose sensibili. Al riguardo, egli spiega che l'essenza e la cosa coincidono nelle realtà che sono per sé, diversamente da quanto avviene in quelle che sono per accidente.

La dimostrazione dell'identità o coincidenza dell'essenza con le cose che sono per sé si articola in una sequenza di sei argomenti, i quali partono dall'ipotesi delle Idee platoniche per poi giungere a rovesciarla dialetticamente. Lo Stagirita pone così in chiaro come alla separazione delle Idee si debba sostituire l'*immanenza* delle forme o essenze nelle cose.

5.8.4 B - Indagine "fisica" sull'essenza

Alla trattazione puramente logico-dialettica dell'essenza fa séguito (*cap. 7*) quella "fisica". Aristotele esamina ora il ruolo dell'essenza nella generazione e nel divenire delle cose.

La generazione e le sue forme

Vi sono, precisa, tre diverse forme di generazione: (1) quella naturale [*tà mèn phýsei ghígnetaí*], (2) quella causata dall'arte [*tà dè téchne*] e (3) quella dovuta al caso [*tà dè apò tautomátou*]. Tutte e tre richiedono tre condizioni fondamentali: (α) qualcosa da cui le cose generate derivano, (β) qualcosa per effetto del quale tali generazioni hanno luogo, ossia un agente, e (γ) qualcosa cui esse tendono.

(1) Sono naturali le generazioni nelle quali sia ciò da cui le cose derivano, sia l'agente, sia il risultato del processo sono enti naturali: in termini più precisi, quello da cui le cose derivano è la materia, l'agente è una realtà naturale che ha la medesima forma dell'ente generato e ciò che è prodotto è una delle sostanze naturali.

(2) Le generazioni effettuate dall'arte [*téchne*] si chiamano 'produzioni'. Sono prodotte dall'arte tutte le cose la cui forma o essenza preesiste nel pensiero dell'artefice; conseguentemente, i processi di produzione si scandiscono in due momenti: il pensiero e l'azione. Per esempio, il processo di guarigione attuato dall'arte del medico implica innanzi tutto la determinazione concettuale sia delle condizioni da realizzare per far tornare la salute nel malato, sia dei mezzi appropriati per produrle, e in secondo luogo l'effettiva messa in opera delle misure atte a condurre al ristabilimento del paziente.

(3) Le produzioni spontanee, infine, partono dallo stesso principio da

cui partirebbe l'artefice (come nel caso delle guarigioni che si verificano spontaneamente).

Condizioni della generazione

Aristotele chiarisce poi (*cap. 8*) che la forma o essenza, pur essendo condizione della generazione e del divenire, è ingenerabile e non diviene. Si potrebbe anzi affermare che essa è condizione del generarsi e del divenire delle cose precisamente in quanto non è soggetta a tali processi. Neppure la materia o sostrato viene prodotta; quel che si genera e produce, mediante l'unione di forma e materia, è, invece, il *sinolo*. D'altro canto, precisa lo Stagirita, il riconoscimento dell'ingenerabilità della forma non comporta, diversamente da quanto pensano i platonici, l'affermazione di Forme o Idee separate. Infatti, (a) se le Forme sono separate, e sono quindi già in sé qualcosa di determinato, è impossibile spiegare come possano costituire il concreto essere determinato. (b) Le Idee non riescono a spiegare né l'essere né il divenire delle cose; esse, in realtà, sono soltanto dei concetti universali che indicano la specie o natura di qualcosa. (c) Non è l'Idea, bensì l'ente generante, ossia la *causa efficiente*, a produrre l'ente generato; basta, pertanto, la causa efficiente per spiegare l'attuarsi della forma nella materia. Gli individui della stessa specie sono diversi quanto alla materia, ma identici quanto alla forma [*héteron mèn dià tèn hýlen… tautò dè tô eídei*] (1034 a 7-8).

La forma nelle produzioni e nelle generazioni

Aristotele prosegue osservando (cap. 9) che la forma svolge un ruolo decisivo in tutti i tipi di generazione, vale a dire tanto nelle produzioni artificiali (e nelle corrispondenti produzioni spontanee), quanto nelle generazioni naturali (e nelle corrispondenti generazioni spontanee).

α - Produzioni artificiali

Alcune cose, come una casa, possono essere prodotte soltanto dall'arte, laddove altre, come la salute, si producono anche spontaneamente. La differenza va ricondotta al fatto che le prime hanno una materia la quale non è capace di muoversi, o di muoversi in un determinato modo, se non in virtù dell'intervento dell'artefice, mentre le seconde hanno una materia che è in grado di muoversi anche in assenza di un tale intervento. Comunque, tutte le cose prodotte dall'arte derivano da altre che possiedono lo stesso nome e la medesima forma: per esempio, la casa deriva dalla forma della casa presente nella mente del-

l'architetto; la salute dalla forma della salute che si trova nella mente del medico.

β - Generazioni naturali

Analogo il discorso relativo alle generazioni naturali: ogni ente deriva da un altro ente che ha lo stesso nome e la medesima forma; così, l'uomo genera l'uomo, il cavallo il cavallo, e così via. Le generazioni spontanee, dal canto loro, si verificano (così come le produzioni spontanee) allorché la materia può muoversi anche senza l'intervento del generante.

Non può esservi generazione non soltanto della forma, ma neppure di tutte le cose che sono prime, quali le categorie. Va infine rilevato che nella generazione della sostanza deve sempre preesistere un'altra sostanza già *in atto* [*anankaîon proüpárchein hetéran ousían entelecheía oûsan*] (1034 b 17-18), mentre questo non è necessario nelle altre categorie.

5.8.5 Rapporto tra le parti e il tutto

Aristotele affronta poi (*cap. 10*) due problemi. (a) Il primo è il seguente: la nozione delle parti di una cosa deve rientrare in quella del tutto, oppure no? (b) Il secondo, strettamente connesso al precedente, può venire formulato in questi termini: è il tutto anteriore alle parti, o sono queste anteriori al tutto?

(a) In relazione al primo interrogativo, il filosofo, dopo aver osservato che il termine 'parte' ha molteplici significati [*pollachôs léghetai tò méros*], concentra la propria attenzione su quelli, tra essi, che si riferiscono alla sostanza. Ora, quest'ultima può essere sia la materia, sia la forma, sia, infine, il loro composto (il sinolo), e tutti e tre hanno parti. Alla domanda su quali di queste parti rientrino nella nozione del tutto, Aristotele risponde come segue. (α) Quando il tutto viene espressamente inteso come sinolo, è necessario che nella sua nozione rientri anche la parte materiale, in quanto la materia è, per l'appunto, parte del sinolo. (β) Quando invece il tutto al quale si fa riferimento è la forma, nella nozione dovranno rientrare solo le parti di questa.[6]

[6] In séguito, lo Stagirita tornerà sul problema (1035 b-1036 a), precisando che in senso proprio c'è definizione soltanto della forma, sicché nella nozione definitoria dovranno rientrare esclusivamente le parti della forma. Del composto concreto e particolare, invece, non c'è definizione, e si hanno solo intuizione e percezione sensibile.

(b) Anche in relazione al secondo problema è necessario distinguere se si tratti (α) di parti della forma, (β) di parti della materia, o (γ) di parti del composto. (α) Le parti della forma sono, o tutte o alcune, anteriori al tutto. (β) Le parti materiali, ossia quelle in cui si divide il composto, sono invece posteriori al tutto. (γ) Quanto al sinolo come tale, per esempio un corpo animato, le sue parti sono, in un senso, anteriori – dal momento che costituiscono gli elementi di cui consta il composto –, e in un altro, invece, no – perché non possono esistere separatamente dal composto stesso –. Alcune parti del corpo, infine, non sono né anteriori né posteriori, bensì simultanee: sono quelle indispensabili alla vita, come il cuore e il cervello.

5.8.6 Forma e materia

Aristotele si domanda (*cap. 11*) quali siano le parti della forma e in che modo vadano riconosciute e determinate. Nei casi in cui vediamo una forma in composizione con tipi diversi di materia, è agevole comprendere quali siano le parti della forma e quali quelle della materia. Risulta difficile, per contro, quando la forma non si realizza in sostrati diversi. Per esempio, la forma dell'uomo si realizza solo in carni e in ossa, sicché ci si può chiedere se queste costituiscano parti della forma oppure no.

Lo Stagirita esamina innanzi tutto le soluzioni dei pitagorici e dei platonici, i quali tentano di prescindere del tutto dalla materia, e illustra le conseguenze assurde che ne derivano. Non v'è dubbio, in effetti, che le realtà sensibili non possono essere concepite senza la materia: per esempio, l'uomo e l'animale non sono pensabili come privi di movimento e, quindi, come sprovvisti di organi corporei.

Aristotele chiarisce poi che l'uomo nel suo aspetto formale è anima, in quello materiale è corpo e nel suo insieme è sinolo di materia e forma [*he mèn psychè ousía he próte, tò dè sôma hýle, ho d'ánthropos.... tò ex amphoîn*] (1037 a 5-6). Tale principio vale non soltanto per l'uomo in generale [*hos kathólou*], ma anche per l'uomo singolo: così, la sostanza prima o forma di Socrate è la sua anima, la sua materia è il suo corpo (vale a dire le sue carni e le sue ossa), e Socrate come tale è la sua anima nel suo corpo.

5.8.7 La definizione e i suoi elementi: genere e differenza specifica

Va quindi affrontata (*cap. 12*) una questione fondamentale: in che modo e per quale ragione quanto è contenuto in una definizione [*horismós*] co-

stituisce un'*unità*? Se, per esempio, l'uomo viene definito "animale bipede", come e perché "animale" e "bipede" costituiscono un'unità e non una pluralità [*hén... all'ou pollá*]? L'unità è infatti il carattere distintivo della sostanza e dell'essenza, che sono espresse dalla definizione, e quella dei termini che compongono quest'ultima non può essere un'unità per accidente e per partecipazione. Per risolvere il problema, Aristotele analizza il processo della definizione.

Innanzi tutto, osserva che i termini compresi nella definizione forniscono esclusivamente il *genere primo* e le *differenze* [*oudèn... héterón estin en tô horismô plèn tò prôton legómenon ghénos kaì hai diaphorai*] (1037 b 29-30). Questi, dal canto loro, costituiscono un'unità e non una dualità in quanto il genere non esiste fuori delle differenze, ma solo quale loro materia, sicché è contenuto in esse. Quando poi è possibile dividere ulteriormente la differenza, si procederà fino a pervenire alla differenza *ultima*: è questa, propriamente, la sostanza, l'essenza e la definizione della cosa. E come il genere è contenuto e compreso nelle differenze, così le differenze anteriori sono contenute e comprese in quelle posteriori e tutte, infine, nell'ultima. Risulta spiegata, pertanto, l'unità della definizione.

5.8.8 Gli universali non sono sostanze

Lo Stagirita si chiede poi (*cap. 13*) se l'universale [*tò kathólou*] sia sostanza, e risponde in termini negativi. E poiché a suo giudizio le Idee platoniche sono degli universali, la dimostrazione della tesi che l'universale non è sostanza si configura in pari tempo come una confutazione della dottrina delle Idee. Avvalendosi di una batteria di otto prove, il filosofo pone in luce come dall'ipostatizzazione degli universali conseguano difficoltà insormontabili e assurdità clamorose. Contestualmente, Aristotele chiarisce che l'universale non può essere sostanza in quanto è sprovvisto dei caratteri distintivi di questa: esso, infatti, non è proprio di ciascuna realtà individuale, bensì comune; non è ciò che non si predica di altro, ma, anzi, si predica di regola di altro; non è qualcosa di determinato; infine, non ha sussistenza separata.

Quindi, lo Stagirita esamina (*cap. 14*) le conseguenze assurde che derivano dal porre le Idee come sostanze separate risultanti dalla composizione del genere e delle differenze. L'esempio del quale si avvale è costituito dall'Idea di animale (che rappresenta il genere). Orbene, l'Uomo e il Cavallo, che sono specie, devono derivare dall'Animale (e dalla dif-

ferenza), per cui il genere Animale sarà necessariamente presente tanto nell'uno quanto nell'altro. Dovrà esserlo o come numericamente uno, o come numericamente diverso. Aristotele dimostra però che nel sistema platonico sia la prima, sia la seconda ipotesi risultano insostenibili. In realtà, è erroneo il presupposto stesso su cui i platonici si basano: la concezione del genere come Idea, ossia come sostanza. Peraltro, si rivela contraddittoria non solo l'ammissione del genere-Idea, ma anche quella della specie-Idea, sicché la dottrina delle Idee andrà respinta *in toto*.

5.8.9 Indefinibilità dell'individuo

Lo Stagirita chiarisce poi (*cap. 15*) che l'individuo è indefinibile. Innanzi tutto considera le sostanze sensibili particolari, che sono indefinibili e indimostrabili in quanto costituite di materia, la quale può essere e non essere [*tôn ousiôn tôn aisthetôn tôn kath'hékasta oúte horismós oúte apódeixis éstin, hóti échousin hýlen hês he phýsis toiaúte hóst'endéchesthai kaì eînai kaì mé*] (1039 b 27-30).

Esamina quindi l'Idea dei platonici, intesa, ora, come una realtà non solo separata [*choristé*] ma anche individuale [*kath'hékaston*]. Essa risulta indefinibile non a causa della materia (dal momento che è immateriale), bensì in virtù del fatto che ciascuna Idea dovrebbe costituire una realtà unica e non sarebbe esprimibile, di conseguenza, né per mezzo di termini particolari coniati *ex novo*, i quali sarebbero incomprensibili, né mediante termini comuni, che varrebbero anche per altre realtà.

Proseguendo la polemica con i platonici (*cap. 16*), Aristotele precisa che cosa *non* dev'essere considerato sostanza. Innanzi tutto (a) le parti degli animali, che sono esclusivamente delle potenze. Quindi (b) l'Essere e l'Uno degli accademici: l'essere e l'uno sono infatti comuni a tutte le cose, laddove la sostanza è propria di ciò di cui è sostanza. (c) Per quel che infine concerne le Forme o Idee poste dai platonici come sostanze separate, la pur valida istanza del soprasensibile che ispira tale dottrina viene tradìta – afferma –, in quanto le Idee finiscono col non essere null'altro se non le cose sensibili trasferite sul piano dell'in sé.

5.8.10 La sostanza è la forma

Al termine della laboriosa indagine (*cap. 17*), Aristotele chiarisce in termini definitivi che cos'è la sostanza. Quando si domanda il perché di qualcosa, si vuole sapere perché qualcosa spetti o si riferisca a qualcos'altro, oppure perché una determinata materia o determinate parti ma-

teriali costituiscano un certo ente. La risposta ultima a tale domanda è quella che indica la sostanza della cosa, vale a dire la *forma* o causa formale in virtù della quale la cosa stessa è ciò che è. Tale causa è ben distinta dalla materia e dagli elementi materiali: così, per esempio, la sostanza "carne", lungi dal consistere nella semplice addizione di elementi materiali, quali il fuoco e la terra, è ciò che li unifica costituendoli appunto in carne. Questo fattore unificante non può essere, a sua volta, materia o elemento materiale; si tratta, invece, della forma, ossia del principio che organizza la materia. E ciò, precisamente, è la sostanza.

SINTESI DEL LIBRO VII - In questo libro, dunque, Aristotele affronta il problema, assolutamente centrale, della sostanza. Nonostante le apparenti contraddizioni e incongruenze delle sue analisi, lo Stagirita fa riferimento a costanti teoretiche ben precise, pur se le sue argomentazioni si flettono e adattano agli intenti (anche polemici) ch'egli di volta in volta persegue.

Come ha ben chiarito Reale, i due interrogativi fondamentali ai quali la dottrina aristotelica della sostanza intende dare risposta sono i seguenti. (1) Innanzi tutto, quali sostanze esistono: solo le sostanze sensibili o anche delle sostanze soprasensibili? In proposito, osserva lo Stagirita nel cap. 2:

> È necessario indagare (...) se esistano o no delle [sostanze] accanto a quelle sensibili e in che modo esistano, e se esista una sostanza completamente separata da quelle sensibili, perché esista e in che modo esista, oppure se, oltre alle sostanze sensibili, non vi sia alcuna sostanza [*póteron eisí tines* (*ousíai*) *parà tàs aisthetàs è ouk eisí, kaì haûtai pôs eisí, kaì póteron ésti tis choristè ousía, kaì dià tí kaì pôs, è oudemía, parà tàs aisthetás, skeptéon*].
>
> VII, 2; 1028 b 28-31

Questo problema troverà soluzione nel libro XII.

(2) Il secondo interrogativo ha un carattere più generale. Aristotele si chiede infatti se la sostanza sia la materia, la forma, il sinolo di materia e forma oppure l'universale. E poiché la soluzione di questo problema rappresenta la condizione necessaria per dare risposta alla questione relativa ai generi di sostanze esistenti, lo Stagirita deve affrontarlo per primo. Per risolverlo, egli fa necessariamente riferimento alle sostanze che tutti ammettono, vale a dire a quelle *sensibili* (è per questa ragione che i libri della *Metafisica* dedicati alla sostanza in generale trattano pre-

valentemente della sostanza sensibile). Partendo dall'esame di tali sostanze, Aristotele da un lato (a) vuole stabilire quali siano, in termini generali, i caratteri distintivi della sostanza, e dall'altro (b) intende accertare quali realtà siano effettivamente in possesso di questi caratteri.

Quanto ad (a), le caratteristiche della sostanza risultano essere almeno cinque. Ha infatti titolo a essere chiamato sostanza ciò che: (α) non inerisce ad altro e non si predica di altro, ma è, al contrario, *sostrato* d'inerenza e di predicazione degli altri modi di essere; (β) è capace di esistere *separatamente* [*choristón*]; (γ) rappresenta un alcunché di *determinato* [*tóde ti*]; (δ) è intrinsecamente *uno* (e non si riduce, pertanto, a un semplice aggregato di parti); (ε) non è mera potenza, o potenzialità non attuata, ma è *atto* [*enérgheia*] o implica essenzialmente l'atto.

Una volta precisati tali requisiti, diviene relativamente agevole rispondere a (b), saggiando in riferimento a essi i possibili "candidati" al ruolo di sostanza. (I) La materia [*hýle*], se indubbiamente possiede il carattere (α) – dal momento che non inerisce ad altro né si predica di altro –, non ha però nessuno degli altri aspetti distintivi della sostanza (infatti non può sussistere come realtà separata, è indeterminata, non è qualcosa d'intrinsecamente uno, non è atto ma solo potenza). Se ne evince che essa è sostanza solo in un senso estremamente debole e improprio. Invece tanto (II) la forma [*eîdos/morphé*] quanto (III) il sinolo [*sýnolon*] di materia e forma presentano tutti i caratteri menzionati, e possono perciò essere entrambi considerati sostanze a pieno titolo. Il loro *status*, peraltro, differisce conformemente alla prospettiva adottata. Se infatti dal punto di vista empirico e constatativo è il sinolo ad apparire come la sostanza per eccellenza, sul piano squisitamente ontologico gode invece di tale prerogativa la forma, in quanto principio, causa e ragion d'essere, rispetto a cui il sinolo è principiato, causato e fondato. Mentre dunque *per l'uomo* sostanza per antonomasia è il composto, *in sé e per natura* è tale la forma. Infine, non ha alcun titolo a essere considerato sostanza (IV) l'universale, al quale, a giudizio di Aristotele, si riducono le Idee dei platonici. Al termine del libro lo Stagirita afferma pertanto che la sostanza come forma è «la causa prima dell'essere» [*aítion prôton toû eînai*] (1041 b 28; cfr. ivi, 7-9).

5.9 Libro VIII (*Êta*)

I PRINCÌPI DELLE SOSTANZE SENSIBILI

Segue in questo libro l'indagine avviata nel libro precedente.

5.9.1 La materia

Innanzi tutto (*cap. 1*), affronta nuovamente il problema della sostanza, partendo dalle sostanze sensibili e concentrando la propria attenzione sulla materia. Questa (come si è visto nel cap. 3 del libro VII) in quanto sostrato ha titolo, ancorché in misura soltanto parziale, a venire considerata sostanza. In termini più precisi, essa è sostrato – e, conseguentemente, sostanza – perché rappresenta la condizione di tutti i tipi di mutamento: tanto, cioè, del mutamento locale, quanto della crescita e della diminuzione, quanto dell'alterazione, quanto, infine, della generazione e della corruzione.

5.9.2 La forma

D'altro canto (*cap. 2*), la materia delle cose sensibili è sostanza solo *in potenza*. La forma, che costituisce l'atto delle realtà sensibili, è data dalle differenze [*diaphorai*], le quali, lungi dal ridursi a tre come pretendeva Democrito, sono assai numerose. Lo Stagirita ne elenca e illustra alcune, senza peraltro avanzare alcuna pretesa di completezza. Poiché sono la causa dell'essere delle cose che determinano, tali differenze vanno considerate, se non come la sostanza (ovvero la forma) in senso proprio, almeno come il suo corrispettivo analogico. In generale, dunque, le realtà sensibili constano di materia e forma, sicché possono essere determinate sia in relazione alla loro materia (e in tal caso si dirà quello che sono in potenza), sia in riferimento alle loro differenze formali (e in tal caso si affermerà ciò che esse sono in atto), sia, infine, riunendo la forma e la materia (in quest'ultimo caso la cosa verrà espressa in quanto composto).

Aristotele continua (*cap. 3*) l'esame della sostanza intesa come forma e atto. In particolare, confuta la posizione di quanti (Antistene e i suoi seguaci) riducono la sostanza e la sua definizione a una mera addizione di elementi materiali. Lungi dal ridursi agli elementi o alla loro somma, la sostanza, asserisce lo Stagirita, è il principio formale che unifica gli elementi materiali.

Il filosofo illustra pure le considerevoli analogie esistenti fra la sostanza e il numero: entrambi (a) sono divisibili in elementi costitutivi che non sono a loro volta ulteriormente divisibili; (b) cessano di essere quello che sono qualora si aggiunga o si tolga loro anche un unico elemento costitutivo; (c) rappresentano un'unità, in quanto sono un determinato atto e una determinata natura; (d) non ammettono il "più" e il "meno"

5.9.3 Materia prima e materia prossima

Aristotele torna quindi (*cap. 4*) a parlare della materia. Mentre la materia *prima* di tutte le realtà sensibili è identica, la materia *prossima* degli enti particolari è diversa. Inoltre, a seconda del punto di vista dal quale la si considera, la stessa cosa può derivare da materie differenti: per la precisione, essa deriva immediatamente da certe materie e mediatamente da altre. Vi sono dei casi in cui dalla medesima materia possono trarre origine cose diverse, ed è allora la causa efficiente-formale a determinare la diversificazione; in altri casi, invece, cose diverse richiedono necessariamente materie diverse; in altri ancora, infine, le stesse cose possono derivare da materie differenti (dev'essere allora identica la causa efficiente-formale). Allorché si determinano le cause di un ente, è necessario precisarle tutte e quattro, badando a indicare quelle prossime e non quelle remote. La materia degli enti sensibili eterni, ovvero dei cieli e degli astri, è passibile soltanto di movimento locale.

Lo Stagirita spiega poi (*cap. 5*) che non c'è materia delle cose che appaiono o scompaiono senza che abbia luogo un processo di generazione o di corruzione. Per quel che concerne il suo rapporto con i contrari, la materia è potenza del contrario positivo secondo il possesso e la forma e di quello negativo secondo la privazione della forma. Il contrario negativo è successivo a quello positivo; inoltre, il processo che conduce dall'uno all'altro non è reversibile, e perché possa ricostituirsi il contrario positivo è necessario che quello negativo si risolva nella materia prima.

5.9.4 La materia come potenza e la forma come atto

Nel concludere l'indagine sulla sostanza sensibile (*cap. 6*), Aristotele ripropone l'interrogativo circa il fondamento dell'unità della definizione e della sostanza. Mentre nel cap. 12 del libro VII ha risolto il problema affermando che la definizione costituisce un'unità in quanto le sue parti si riducono al genere e alla differenza specifica e, d'altro canto, il genere

non esiste se non nella differenza (o come materia di questa), qui egli fa ricorso ai concetti di *potenza* e di *atto*. Le parti della sostanza compongono un'unità perfetta e inscindibile perché l'una è materia e potenza, l'altra forma e atto [*tò mèn hýle tò dè morphé, kaì tò mèn dynámei, tò dè energheía*] (1045 a 23-24).

Il medesimo discorso vale per le parti della definizione, in quanto il genere è materia e potenza e la differenza è forma e atto. Se la materia e la potenza tendono per natura alla forma e all'atto, questi, dal canto loro, sono naturalmente inclini a informare e ad attualizzare la materia e la potenza; vi è poi la causa efficiente, la quale fa passare la cosa dalla potenza all'atto.

Riducendo la materia alla potenza e la forma all'atto, Aristotele risolve in modo insieme semplice e brillante il problema dell'unità della sostanza e della definizione. Materia e forma, lungi dall'essere realtà distinte, ossia esistenti separatamente l'una dall'altra, costituiscono un'inscindibile unità: «la materia prossima e la forma sono un'unica e medesima cosa: l'una è la cosa in potenza, l'altra è la cosa in atto» [*he eschátе hýle kaì he morphè tautò kaì hén, dynámei, tò dè energheía*] (1045 b 18-19). L'unità delle sostanze sensibili è sempre l'unità di una potenza materiale attualizzata da una forma.

5.10 Libro IX (*Thêta*)

L'ESSERE COME POTENZA E COME ATTO

Questo libro approfondisce l'ultimo dei significati dell'essere che Aristotele ha individuato nel libro VI. I due significati più deboli – vale a dire A) l'essere come accidente e B) l'essere come vero (e il non essere come falso) – sono già stati presi in esame nello stesso libro VI, mentre i libri VII e VIII hanno studiato C), cioè l'essere secondo le categorie, e in particolare come sostanza. Rimane dunque da considerare D), ossia l'essere secondo la potenza [*dýnamis*] e l'atto [*enérgheia*], e il libro IX è, precisamente, una sorta di monografia sui due concetti.

5.10.1 La potenza come principio di movimento

Innanzi tutto (*cap. 1*), Aristotele esamina la *potenza* quale principio di movimento, utilizzando il metodo dell'analisi linguistica e richiamandosi all'indagine svolta nel cap. 12 del libro V. I significati di 'potenza', intesa

nell'accezione precisata, sono i seguenti: (a) il principio di movimento o di mutamento attivo che si trova in altro, oppure nella cosa stessa in quanto altra; (b) il principio di movimento o di mutamento passivo che si trova in altro o nella cosa stessa in quanto altra; (c) la proprietà in virtù della quale un ente è in grado di non subire mutamento in peggio o distruzione a opera di un altro ente, oppure di sé in quanto altro; (d) sia la capacità di agire o di patire in generale, sia quella, specifica, di agire o di patire in modo conveniente.

Da un certo punto di vista, la potenza attiva e quella passiva sono la stessa cosa; infatti, un ente è dotato di potenza tanto se ha la capacità di far patire un altro ente, quanto se ha quella di patire a opera di un altro ente. In relazione all'ente in cui sono situate, invece, le due potenze differiscono: la potenza passiva è nel paziente, laddove quella attiva si trova nell'agente. Il capitolo si conclude con un riassunto dei significati di 'impotenza' e di 'impotente'. Dal momento che impotenza significa privazione di potenza, a ogni potenza corrisponde, per il medesimo oggetto e secondo lo stesso rapporto, un'impotenza.

5.10.2 Potenze irrazionali e potenze razionali

Aristotele introduce quindi (*cap.* 2) la distinzione fra le potenze *irrazionali* [*álogoi*] e quelle *razionali* [*metà lógou*]. I princìpi del movimento e del mutamento, nei sensi precedentemente illustrati, si possono trovare tanto negli esseri inanimati quanto in quelli animati, quanto nell'anima e, in quest'ultima, sia nelle parti irrazionali, sia in quella razionale. I princìpi che si trovano nell'anima razionale sono potenze razionali, essendo accompagnati dalla ragione, mentre tutti gli altri sono potenze irrazionali. Tutte le scienze poietiche sono delle potenze razionali, poiché sono dei princìpi di mutamento in altro (o nella cosa in quanto altra) che dipendono dall'anima razionale.

Lo Stagirita chiarisce che mentre le potenze irrazionali sono in grado di produrre uno solo dei contrari, quelle razionali sono capaci di produrli entrambi [*hai mèn* (*dynámeis*) *metà lógou pâsai tôn enantíon hai autaí, hai dè álogoi mía henós*] (1046 b 4-6). Inoltre, mentre alla potenza di agire o di patire in modo conveniente si accompagna sempre e necessariamente quella di agire o di patire in generale, non vale l'inverso.

5.10.3 Necessità della distinzione fra potenza e atto

Mediante la confutazione (*cap. 3*) della dottrina dei megarici, che negano la distinzione fra la potenza e l'atto, Aristotele dimostra dialetticamente come tale distinzione sia necessaria. A giudizio dei megarici, si ha la potenza solo quando c'è l'atto, sicché potenza e atto s'identificano: così, per esempio, ha la potenza di costruire solo chi sta costruendo in atto.

Lo Stagirita illustra le conseguenze assurde alle quali una dottrina siffatta conduce: (a) se la potenza non si distingue dall'atto, nessuno potrà possedere un'arte qualsiasi a meno che non la eserciti attualmente; (b) nessun sensibile potrà esistere se non sarà sentito in atto; (c) non si potrà affermare che possiede sensibilità se non chi sente in atto; (d) ciò che non è attualmente diverrebbe impossibile; di conseguenza, ogni movimento e qualsiasi forma di divenire sarebbero impossibili. Tali assurdità rappresentano la migliore conferma dell'imprescindibilità della distinzione fra atto e potenza. Dunque, non esiste solo ciò che è in atto, ma anche ciò che è in potenza, e in potenza viene detto ciò il cui passaggio all'atto non comporta alcuna impossibilità. I significati del termine 'atto' sono, ovviamente, correlativi a quelli di 'potenza'.

Aristotele precisa (*cap. 4*) che, se è un errore affermare che una cosa non è in potenza qualora non sia già in atto, lo è pure il sostenere che qualcosa è in potenza ma non si realizzerà mai. L'asserire che una cosa è possibile [*dynatón*] o ha potenza, ma non si realizzerà mai – il dire, per esempio, che la commensurabilità della diagonale con il lato è possibile, ma non si attuerà mai –, significa eliminare l'impossibile [*adýnaton*] il quale è, precisamente, quanto non troverà mai attuazione. Infatti, condizione perché si possa ammettere che sia o divenga una cosa la quale non è, ma è possibile, è che essa non comprenda in sé nulla d'impossibile, laddove la commensurabilità della diagonale comporta un'impossibilità. La possibilità reale di una cosa e la sua attuazione o realizzazione sono pertanto inscindibili: l'una, cioè, implica l'altra.

Richiamandosi al discorso avviato nel cap. 2, Aristotele distingue poi (*cap. 5*) le potenze in *innate* e *acquisite*. Le prime sono quelle che si possiedono naturalmente – è il caso delle potenze dei sensi –; le seconde sono invece le potenze razionali, ossia le arti, che vengono apprese mediante l'abitudine, l'insegnamento e il ragionamento. Condizione per il possesso delle potenze acquisite è, diversamente da quanto avviene in quelle innate e passive, un precedente esercizio dell'attività.

5.10.4 *Ogni potenza è determinata*

Lo Stagirita sottolinea altresì il carattere strutturalmente determinato che è proprio di ogni potenza. Qualunque potenza è infatti sempre la potenza di qualcosa di definito, in un certo tempo, in un determinato modo e con tutte le altre condizioni che devono rientrare nella sua definizione. Nelle potenze irrazionali, quando l'agente e il paziente s'incontrano secondo la loro potenza, necessariamente l'uno agisce e l'altro patisce. In quelle razionali, invece, una necessità siffatta non sussiste. Tali potenze sono infatti in grado, a differenza di quelle irrazionali, di produrre ambedue i contrari, per cui, se anche per esse valesse la necessità suddetta, entrambi i contrari dovrebbero essere prodotti nello stesso tempo, il che è assurdo. Nel caso delle potenze razionali dev'esserci un altro principio, il quale decide la realizzazione di uno dei due contrari: si tratta del *desiderio* o della *scelta razionale* [*tò kýrion*... *órexin è prohaíresin*]. La norma relativa al carattere strutturalmente determinato di ogni potenza si estende anche alle potenze razionali: l'agente ha potenza solo se il paziente è presente, e se lo è nelle condizioni in cui deve esserlo.

5.10.5 *Carattere originario dei concetti di atto e potenza*

Riprendendo alcuni spunti presenti nei capp. 3 e 4, Aristotele passa quindi (*cap. 6*) alla trattazione dell'atto e della potenza dal punto di vista metafisico. L'atto è *l'esistenza stessa* – intesa quale esistenza attuale, non potenziale – della cosa: è chiaro, pertanto, che sia esso, sia la potenza, non possono essere definiti se non presupponendoli. Come accade con tutti i concetti originari, è possibile cogliere induttivamente e comprendere intuitivamente le due nozioni avvalendosi di analogie suggerite da esempi particolari. Così, per esempio, un Ermes in un blocco di legno e una semiretta in una retta sono in potenza, laddove l'Ermes effettivamente scolpito e la linea realmente divisa esistono in atto.

Ma quando (*cap. 7*) si può dire che una cosa è in potenza un'altra? La risposta è duplice. (I) Nell'àmbito dell'arte [*téchne*], possiamo affermare che qualcosa è in potenza qualcos'altro quando sussistono le due condizioni seguenti: (a) l'artigiano intende operare e (b) non si frappongono ostacoli esterni alla sua azione. (II) Negli enti che hanno in sé il principio della generazione, invece, l'attualizzazione dipende dalla loro stessa natura, per cui essi sono senz'altro in potenza a diventare qualcos'altro quando nulla faccia impedimento dall'esterno.

Aristotele rileva inoltre che quando diciamo che qualcosa è fatto di

qualcos'altro, quest'ultimo è sempre la potenza del primo: così, per esempio, l'armadio è fatto di legno e il legno è in potenza l'armadio; il legno, a sua volta, è fatto di terra e la terra è in potenza il legno ecc. Il termine primo, che non è più costituito da qualcos'altro, sarà la materia (e quindi la potenza) prima e originaria.

Infine, lo Stagirita ricorda che il soggetto o sostrato [*tò kath'hoû kaì tò hypokeímenon*] possiede due distinti significati, in quanto può designare o la sostanza rispetto ai suoi accidenti, o la materia in relazione alla forma. Nel primo caso la potenza e l'indeterminato sono non il sostrato, bensì i suoi attributi; nel secondo, invece, è il sostrato a costituire la potenza e l'indeterminato.

5.10.6 Priorità dell'atto rispetto alla potenza

Aristotele passa poi a dimostrare la priorità dell'atto sulla potenza in un capitolo (*cap. 8*) che rappresenta il punto teoreticamente più alto del libro. L'atto è anteriore alla potenza [*próteron enérgheia dynámeós estin*] in tutti e tre i sensi in cui qualcosa può essere anteriore a qualcos'altro, vale a dire: (1) per la nozione [*lógo*], (2) per il tempo [*chróno*], (3) per la sostanza [*tê ousía*].

(1) Per la *nozione*, l'atto è anteriore alla potenza in quanto è possibile sapere di che cos'altro qualcosa costituisca la potenza solo quando si conosca l'atto al quale questo qualcosa tende.

(2) Quanto all'anteriorità secondo il *tempo*, è necessario effettuare una distinzione. (α) In relazione al singolo individuo, infatti, la potenza è anteriore all'atto, perché l'individuo è in potenza prima di essere pienamente in atto. (β) Qualora invece si considerino la specie dell'individuo e la serie degli individui, è anteriore l'atto, giacché è sempre un individuo già in atto a generarne un altro:

> (...) l'essere in atto deriva dall'essere in potenza sempre per opera di un altro essere che è già in atto: per esempio, l'uomo deriva da un uomo [*aeì... ek toû dynámei óntos ghígnetai tò energheía òn hypò energheía óntos, hoîon ánthropos ex anthrópou*].
>
> IX, 8; 1049 b 24-26

(3) Infine, l'atto è anteriore alla potenza quanto alla sostanza e all'essere. Per dimostrarlo, lo Stagirita si avvale di due serie di argomenti. Quelli del primo gruppo sono diretti a provare come l'atto, essendo la forma, rappresenti la regola, il principio e il fine della potenza, che è la

materia. Gli argomenti del secondo gruppo mirano invece a dimostrare che l'atto – essendo il modo d'essere proprio degli enti eterni e incorruttibili – è anteriore alla potenza – che costituisce invece il modo d'essere degli enti corruttibili – nella stessa misura in cui l'incorruttibile è anteriore al corruttibile.

Il filosofo osserva quindi (*cap. 9*) che nelle cose buone l'atto è migliore della potenza. Infatti, l'atto che realizza quello positivo di due contrari è migliore della relativa potenza, essendo questa contemporaneamente anche la potenza del contrario negativo. Quando si tratta del male, invece, l'atto è peggiore della potenza, e questo precisamente per lo stesso motivo, vale a dire perché la potenza è tale anche del contrario. D'altro canto, il male è per natura posteriore alla potenza; negli enti primi ed eterni – che sono puro atto – esso non esiste, così come non vi è in essi né mancanza, né corruzione [*en toîs ex archês kaì toîs aïdíois outhèn éstin oúte kakòn oúte hamártema oúte diephtharménon*] (1051 a 19-21). Aristotele chiarisce poi che l'atto è anteriore alla potenza anche nelle realtà matematiche: i teoremi geometrici, infatti, si dimostrano portandoli all'atto, ossia effettuando appropriate operazioni che li rendono evidenti in atto.

5.10.7 Chiarimenti sull'essere come vero

Lo Stagirita torna infine (*cap. 10*) al problema del vero e del falso, e dell'essere come vero e del non essere come falso, che ha già affrontato nel cap. 4 del libro VI. Dal momento che il vero consiste nel rispecchiare le cose così come realmente sono, andranno distinti due casi.

α - Gli enti composti

In primo luogo, vi sono le cose *composte*, che a loro volta si partiscono in due gruppi: (a) alcune cose sono *sempre unite* e non possono essere separate, così come altre sono *sempre separate* e non possono essere unite [*tà mèn aeì sýnkeitai kaì adýnata diairethênai, tà d'aeì diéretai kaì adýnata syntethênai*]; (b) vi sono, poi, cose che possono essere *sia unite sia separate* [*tà d'endéchetai tanantía*] (1051 b 9-11).

Il valore di verità delle proposizioni che si riferiscono a questi due gruppi è differente. Rispetto agli enti della classe (a), ossia a quelli che sono sempre uniti o sempre divisi, la stessa proposizione sarà o sempre vera o sempre falsa, a seconda che affermi che sono unite le cose unite o separate quelle separate, oppure unite quelle separate o separate quelle

unite. In riferimento, invece, agli enti della categoria (b), ossia alle cose che possono essere ora unite e ora separate, la medesima proposizione potrà essere talvolta vera e talaltra falsa.

β - Gli enti non composti

Diverso il caso degli enti non composti [*asýntheta*], cioè *semplici*: qui il vero consiste non nell'unire o nel separare, bensì nel coglierli – quasi "toccandoli" – e nell'enunciarli [*tò mèn thigheîn kaì phánai alethés*] (1051 b 24). In sostanza, Aristotele pensa che l'errore e il falso non siano possibili in relazione a enti di questo tipo; rispetto a essi si può avere soltanto una non-conoscenza, consistente nel non coglierli [*tò d'agnoeîn mè thingánein*]. Enti di tal genere sono puro atto e non sono in potenza [*pâsai eisìn energheía, ou dynámei*] (1051 b 28): in caso contrario, infatti, sarebbero soggetti alla generazione e alla corruzione, sicché non sarebbero più semplici.

5.10.8 Significato della dottrina della potenza e dell'atto

Risulta dunque chiaro che la dottrina della potenza e dell'atto svolge un ruolo decisivo nel pensiero aristotelico. Con questo, che è il quarto significato dell'essere, lo Stagirita introduce una dimensione di dinamismo che gli consente di spiegare il movimento e la vita in tutte le loro forme. In primo luogo, infatti, la teoria della potenza e dell'atto giustifica la realtà del movimento. Questo non si presenta più, come nel pensiero eleatico, nei termini di un passaggio dal non essere all'essere, bensì quale transizione da un certo modo di essere (l'essere in potenza) a un altro (l'essere in atto). Il divenire viene dunque recuperato a pieno titolo nell'orizzonte dell'essere.

Le nozioni di potenza e di atto servono inoltre per spiegare ogni forma di vita: da quella vegetativa e sensitiva alla forma più alta, quella del pensiero. Al tempo stesso, i due concetti rappresentano uno strumento ottimale per chiarire il rapporto tra la materia e la forma nel sinolo, confermando l'immanenza della forma nella materia e permettendo in tal modo di superare il "dualismo" platonico.

5.11 Libro X (*Iôta*)

INDAGINE SULL'UNO E SULLE NOZIONI CORRELATE

Nella quarta aporia del libro III, Aristotele aveva formulato il problema se l'indagine metafisica «verta solo sulle sostanze oppure anche sugli attributi per sé delle sostanze» [*póteron perì tàs ousías... mónon estìn è kaì perì tà symbebekóta kath'hautà taîs ousíais*] (995 b 19-20; cfr. 997 a 25-26), domandandosi inoltre se essa abbia il cómpito d'indagare anche «intorno al medesimo, al diverso, al simile, al dissimile, alla contrarietà, al prima e al poi e alle altre nozioni di questo genere» (995 b 21-23). Nel libro IV il filosofo ha già chiarito, da un lato, che l'essere e l'uno sono convertibili e, dall'altro, che le nozioni d'identico, diverso ecc., sono correlate con il concetto di uno; di conseguenza, la scienza che studia l'essere e la sostanza dovrà occuparsi pure di esse. Il libro X è appunto dedicato alla trattazione dell'uno e delle nozioni che gli sono connesse.

5.11.1 Significati di uno

In primo luogo (*cap. 1*), Aristotele precisa che i significati di 'uno' [*hén*] sono quattro: (a) il continuo [*tó... synechés*]; (b) ciò che costituisce un tutto [*tò hólon*]; (c) ciò che è indivisibile numericamente [*adiaíretos... arithmô*], vale a dire l'individuo [*tò kath'hékaston*]; (d) ciò che è indivisibile per specie [*adiaíretos... eídei*], e questo è l'universale [*tò kathólou*]. Analizza poi ciascuno di questi significati, richiamandosi in parte a quanto ha già affermato nel cap. 6 del libro V. I sensi illustrati costituiscono però solo dei modi dell'unità, non la sua essenza: questa consiste nell'essere un tutto indivisibile [*tò henì eînai tò adiairéto estìn eînai*] (1052 b 16) e, in particolare, nel rappresentare la *misura prima* in ciascun genere e specialmente nella quantità.

Lo Stagirita passa perciò a indagare il concetto di misura [*métron*]. La misura è ciò mediante cui conosciamo la quantità; ma questa si conosce per mezzo del numero, il quale, a sua volta, è conosciuto mediante l'uno: se ne evince che l'uno è la misura della quantità. In senso traslato viene detto 'misura' anche il termine primo con cui si conosce ciascun genere di realtà. Misura perfetta è poi quella cui non è possibile sottrarre o aggiungere nulla senza che ciò risulti immediatamente avvertibile. La misura più perfetta è dunque quella del numero, vale a dire l'uno. Infine, poiché conosciamo le cose mediante la scienza e la sensazione, si afferma

che queste sono misura delle cose; in realtà è vero l'opposto, giacché la scienza e la sensazione non misurano, ma sono misurate dalle cose stesse.

Argomenti contro l'ipostatizzazione dell'uno

Lo Stagirita procede (*cap. 2*) a confutare la dottrina pitagorica e platonica secondo la quale l'Uno è sostanza. A tale scopo, si avvale di due argomenti. (1) Allo stesso modo dell'essere, anche l'uno è un universale; ma nessun universale può essere sostanza, sicché neppur esso sarà tale. (2) L'essere, in tutte le categorie, è l'essere di determinate cose, e il medesimo principio vale anche per l'uno. In ciascuna categoria, infatti, l'uno è sempre una determinata cosa: una determinata qualità, una certa quantità o una determinata sostanza. Di conseguenza, esso non è né può essere una sostanza, ma sempre ed esclusivamente l'attributo di una determinata sostanza.

5.11.2 Uno e molteplice

Dopo aver esaminato l'uno in se stesso, Aristotele lo considera (*cap. 3*) in rapporto al molteplice [*tà pollá*], analizzando le nozioni fondamentali che vanno ricondotte all'uno e al molteplice. Orbene, l'uno si oppone al molteplice in molti sensi: in uno di questi, gli si oppone allo stesso modo dell'indivisibile al divisibile, ovvero con un'opposizione non di contraddittorietà, né di relazione, né di privazione, bensì di contrarietà.

All'uno si connettono poi le nozioni d'identico, simile e uguale. In particolare, 'identico' [*tautó*] può significare o (a) numericamente identico, o (b) identico tanto nella forma o definizione quanto nel numero, oppure (c) identico soltanto nella forma o definizione. Parallelamente, anche le nozioni di diverso e di dissimile, che sono correlate al molteplice, presentano una molteplicità di significati.

Lo Stagirita chiarisce infine come 'differenza' [*diaphorá*] e 'diversità' [*heterótes*] non possiedano il medesimo significato: una cosa, infatti, mentre può essere diversa da un'altra sotto qualsivoglia rispetto, vien detta differente da un'altra soltanto se differisce da questa sotto qualche determinato rispetto. Ora, le cose differiscono tra loro o per genere o per specie [*pân... tò diaphéron diaphérei è ghénei è eídei*] (1054 b 27-28).

5.11.3 *Il rapporto di contrarietà*

Aristotele passa quindi (*cap. 4*) a esaminare la contrarietà [*enantíosis/enantiótes*], che è la differenza massima. Essendo la differenza perfetta o completa [*diaphorà téleios*], essa ha luogo necessariamente fra due termini: a un contrario si oppone perciò un *unico* contrario. Il filosofo mostra come le varie definizioni dei contrari (ne menziona quattro, richiamandosi probabilmente a quelle impiegate nell'Accademia) presuppongano quella da lui formulata.

Analizza poi i rapporti esistenti fra la contrarietà e le altre forme di opposizione. La contrarietà, chiarisce, non coincide con la contraddizione [*antíphasis*] perché, diversamente da quest'ultima, ammette degli intermedi. Quanto al rapporto fra la contrarietà e la privazione [*stéresis*], lo Stagirita dimostra che la prima è sempre una privazione, ma non vale l'inverso; soltanto una certa privazione, ovvero la privazione perfetta, costituisce una contrarietà.

Se è vero che a un contrario si oppone un solo contrario, com'è possibile, si domanda Aristotele (*cap. 5*), che, da un lato, (a) l'uguale sia opposto tanto al grande quanto al piccolo, e, dall'altro, (b) l'uno si opponga ai molti?

(a) Al primo interrogativo il filosofo risponde osservando che nel caso in questione si tratta di opposti [*antikeímena*] – come conferma la circostanza che in riferimento a essi si fa uso dell'interrogazione disgiuntiva (appunto utilizzata solo quando si tratti di opposti) –, ma non di contrari: l'uguale è, infatti, privazione o negazione privativa del grande e del piccolo.

(b) Passando alla seconda questione (*cap. 6*), lo Stagirita rileva che quella fra uno e molti non può essere un'opposizione in senso assoluto [*haplôs*], giacché in tal caso ne scaturirebbero delle conseguenze assurde. Le cose vengono dette "molte" in due sensi: (α) se sono una molteplicità eccedente in modo assoluto oppure relativo; (β) se costituiscono un numero. Orbene, l'uno si contrappone ai molti nel secondo senso. L'uno e i molti si oppongono, pertanto, come relativi [*hos tà prós tí*]: per la precisione, non come relativi per sé [*kath'hautá*], bensì come la misura al misurabile. L'uno, infatti, è la misura [*métron*] e il numero (= i molti) è ciò che viene misurato [*metretón*].

5.11.4 Esame del concetto di intermedio

Aristotele concentra poi (*cap. 7*) la propria attenzione su una nozione strettamente connessa ai concetti finora esaminati: quella d'intermedio [*metaxý*]. Innanzi tutto, gli intermedi appartengono allo stesso genere dei contrari, in quanto sono i termini attraverso i quali deve passare la cosa che muta da un contrario all'altro, e non è possibile (se non per accidente) il passaggio da un genere a un altro. Inoltre, vi sono intermedi soltanto fra opposti, giacché il mutamento ha luogo esclusivamente fra questi: per la precisione, fra quel tipo particolare di opposti che è costituito dai contrari. Infine, gli intermedi sono composti dei contrari di cui rappresentano gli intermedi. Per chiarire questo punto, lo Stagirita dapprima dimostra come le specie contrarie di un genere presuppongano delle differenze contrarie che le costituiscono. Quindi, precisa che le specie intermedie sono composte di differenze intermedie in unione col genere. Infine, mostra che le differenze intermedie, e quindi le specie intermedie, devono essere composte delle differenze contrarie.

5.11.5 La diversità per specie

Aristotele passa (*cap. 8*) a trattare della diversità per specie [*tô eídei*], mettendone in luce le caratteristiche.

(a) In primo luogo, quel che è diverso per specie da qualcos'altro deve esserlo in qualcosa che è comune a entrambi, ossia nel genere [*ghénos*]. La diversità per specie rappresenta pertanto una diversità nell'àmbito dello stesso genere, la quale differenzia il genere stesso.

(b) Tale diversità dev'essere una *contrarietà* [*enantíosis*]. Infatti ogni divisione si fa per opposti, e gli opposti che si trovano nello stesso genere sono dei contrari, essendo la contrarietà la differenza perfetta.

(c) L'essere diverso per specie implica, oltre all'appartenenza allo stesso genere e al trovarsi in un rapporto di contrarietà, anche l'essere indivisibile [*toûto... estì tò hetérois eînai tô eídei, tò en tautô ghénei ónta enantíosin échein átoma ónta*] (1058 a 17-18).

Lo Stagirita conclude rilevando che le specie di un genere non possono essere né identiche né diverse rispetto al genere, e neppure rispetto alle specie di un altro genere.

Si domanda poi (*cap. 9*) perché mai, se è vero che ogni differenza specifica è una contrarietà, non tutte le contrarietà generino, a loro volta, delle differenze specifiche. In effetti, alcune contrarietà, come "dotato di

piedi" e "dotato di ali", rendono gli esseri diversi per specie, mentre altre, quali "maschio" e "femmina", non li rendono tali. La soluzione del problema va individuata nel fatto che producono una differenza specifica soltanto le contrarietà relative alla forma, non quelle che riguardano in termini esclusivi il composto materiale e la materia. Di conseguenza, "maschio" e "femmina", essendo affezioni dell'animale che concernono solo la sua materia e il suo corpo, non la sua forma, non generano una differenza specifica.

Corruttibile e incorruttibile

Taluno, osserva Aristotele (*cap. 10*), potrebbe supporre che fra il corruttibile [*tò... phthartón*] e l'incorruttibile [*tò áphtharton*] non sussista una diversità di specie, allo stesso modo in cui non ve n'è alcuna fra ciò che è bianco e ciò che è nero. In realtà, mentre "bianco" e "nero" sono predicati contrari che appartengono alle cose solo accidentalmente, "corruttibile" e "incorruttibile" appartengono a esse necessariamente [*ex anánkes*], e dunque essenzialmente, e o costituiscono la loro stessa sostanza o, in ogni caso, ne fanno parte. Pertanto, ciò per cui le cose sono corruttibili è opposto a ciò per cui esse sono incorruttibili: fra l'uno e l'altro sussiste una diversità di genere. In tale prospettiva, la dottrina platonica delle Idee mostra tutta la sua assurdità. Essa infatti postula che esistano, per esempio, un uomo incorruttibile (l'Idea di uomo) e uno corruttibile (i vari individui), i quali sarebbero identici per specie; invece il corruttibile e l'incorruttibile sono diversi non solo per specie, ma addirittura per genere.

5.12 Libro XI (*Kappa*)

RIASSUNTO DEI TEMI FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA PRIMA

Questo libro è, in ampia misura, un riassunto dei precedenti. Per la precisione, l'inizio del cap. 1 richiama il libro I, i capp. 1-2 riassumono le aporie del libro III, i capp. 3-6 sintetizzano il libro IV e i capp. 7-8 il libro VI, mentre i capp. 9-12 sono costituiti da estratti dei libri II, III e V della *Fisica*. L'intento del libro – che a giudizio di vari studiosi è una raccolta di appunti redatti da un discepolo di Aristotele (cfr. *supra*, § 5.1) – sembra dunque quello di sintetizzare gran parte di quanto precede, così da preparare la sezione successiva della *Metafisica*, ovvero quel libro XII che

costituisce il coronamento dell'intera opera. Ci limiteremo pertanto a darne un sunto brevissimo.

All'inizio (*cap. 1*), viene richiamata la tesi del libro I secondo cui la sapienza verte sulle cause e sui princìpi; sono poi sommariamente riformulate le aporie del libro III, dalla prima alla settima. Seguono (*cap. 2*) le altre aporie (esposte, peraltro, in un ordine diverso da quello in cui sono state discusse nel libro III), con il conferimento di un rilievo particolare all'ottava, relativa all'esistenza del soprasensibile.

Vengono poi riassunte (*cap. 3*) le dottrine illustrate nei capp. 1-2 del libro IV: l'essere ha molteplici significati connessi fra loro; per tale motivo costituisce una certa unità ed è oggetto di un'unica scienza. Inoltre, poiché lo studio dei contrari compete alla medesima scienza, alla scienza che verte sull'essere spetterà pure lo studio di tutte le contrarietà. La metafisica considera l'essere in quanto essere; la matematica se ne interessa invece esclusivamente sotto il profilo della quantità e del continuo; la fisica se ne occupa in quanto esso si trova in movimento; la dialettica e la sofistica, infine, trattano dei suoi accidenti.

Riprendendo la tesi sostenuta nel cap. 3 del libro IV, si afferma (*cap. 4*) che alla filosofia prima, e non alla matematica o alla fisica (che peraltro ne fanno uso), compete altresì lo studio dei princìpi logici fondamentali, ossia degli assiomi. Il metafisico indaga infatti l'essere e le cose considerate sotto il profilo generale dell'essere, sicché gli spetta pure lo studio dei princìpi validi per l'essere nella sua totalità.

Il capitolo successivo (*cap. 5*) riassume i contenuti fondamentali del cap. 4 del libro IV, oltre ad altre parti del medesimo libro. Si enuncia il principio di non-contraddizione e si spiega come se ne possa dare soltanto una dimostrazione *ad hominem*, mediante la confutazione di chi lo contesta. Troviamo poi (*cap. 6*) la difesa sistematica del principio in questione contro le dottrine che vorrebbero negarlo. Gli argomenti qui illustrati sono, in sintesi, quelli già esposti nei capp. 5-8 del libro IV.

Il capitolo successivo (*cap. 7*) riassume fedelmente il cap. 1 del libro VI: in primo luogo, si stabilisce la differenza tra la metafisica e le altre scienze; quindi, si dimostra che la fisica è una scienza teoretica; vengono poi precisati i rapporti fra le scienze teoretiche, ossia fra la teologia (o metafisica), la matematica e la fisica; infine, si pone e risolve il problema se la metafisica sia una scienza universale oppure no.

Successivamente (*cap. 8*) vengono sintetizzati i capp. 2-4 del libro VI. L'essere come accidente nonché l'essere come vero e (il non essere) come falso sono presi in esame e poi accantonati, in quanto non costituiscono

l'oggetto vero e proprio della metafisica. Il primo, infatti, avendo solo delle cause indeterminate e indeterminabili, non può essere oggetto di scienza; il secondo si risolve invece nelle operazioni della mente umana.

Il capitolo seguente (*cap. 9*), costituito da estratti del libro III della *Fisica*, è dedicato alla determinazione del movimento mediante le nozioni di potenza e atto. L'essere è o in potenza, o in atto, oppure insieme in potenza e in atto, e questo secondo tutte le categorie. Il movimento non esiste di per sé, vale a dire indipendentemente dalle cose; esso, inoltre, dev'essere all'interno delle categorie, dal momento che non c'è nulla al di fuori e al di sopra di queste. In ogni categoria vi sono la potenza e l'atto e il movimento è, precisamente, l'attuazione di ciò che è in potenza in quanto è in potenza secondo ciascuna categoria.

Vengono quindi prese in esame le definizioni del movimento che sono state formulate da altri filosofi. I pitagorici e i platonici lo hanno definito come alterità, diseguaglianza, non essere: essendo il movimento qualcosa d'incompleto e d'indeterminato, lo hanno identificato con termini tratti dalla serie negativa della loro tavola dei contrari, ossia, per l'appunto, con termini indeterminati e privativi. Il movimento, in effetti, non è né pura potenza, né puro atto, ma si trova in una condizione intermedia: è atto incompleto.

Segue un capitolo (*cap. 10*), desunto dal libro III della *Fisica*, relativo all'impossibilità dell'esistenza attuale dell'infinito. Innanzi tutto, si elencano i vari modi in cui l'infinito viene inteso; quindi, si dimostra l'impossibilità di un infinito attuale al di là degli enti sensibili; infine, si esamina ed esclude anche l'ipotesi che l'infinito esista nelle realtà sensibili.

Il capitolo seguente (*cap. 11*) è un estratto del libro V della *Fisica*. Dopo aver chiarito i sensi in cui si dice che qualcosa muta o si muove, si dimostra che sono possibili soltanto tre tipi di mutamento. Il passaggio dal non essere all'essere è la generazione, quello dall'essere al non essere è la corruzione, ma né l'uno né l'altro costituisce un movimento, in quanto in nessun senso è possibile dire che il non essere si muove. Il movimento è, invece, un passaggio dall'essere all'essere (per la precisione, da un contrario all'altro contrario).

Infine, nell'ultimo capitolo (*cap. 12*), costituito da estratti del libro V della *Fisica*, dopo aver elencato le categorie (in numero di sette), si sostiene che vi è movimento soltanto secondo tre di esse. La tesi viene dimostrata provando che non si dà movimento né secondo la sostanza (in questo caso, infatti, si hanno la generazione e la corruzione), né secondo la relazione, se non per accidente, né, infine, secondo l'agire e il patire:

questi, infatti, sono già movimento e non può esservi movimento di movimento se non per accidente.

5.13 Libro XII (*Lámbda*)

DAL SENSIBILE AL SOPRASENSIBILE: DIO COME PRINCIPIO SUPREMO DI OGNI REALTÀ E DI OGNI MUTAMENTO. LE SOSTANZE SENSIBILI CORRUTTIBILI (capp. 1-5); LE SOSTANZE SENSIBILI INCORRUTTIBILI (cap. 6); LE SOSTANZE INTELLIGIBILI (capp. 7-10).

Generalmente considerato, a giusto titolo, come il vertice della *Metafisica*, questo libro dà risposta all'interrogativo che attraversa l'intera opera e che Aristotele considera il problema per eccellenza della filosofia prima: quello teologico. Qui, infatti, lo Stagirita dimostra che è necessario ammettere l'esistenza di una sostanza metaempirica, ossia trascendente, e illustra la natura e i caratteri di tale sostanza. Il libro XII consente in tal modo di comprendere l'autentico significato degli altri libri, giacché in esso tutti i temi precedentemente svolti – l'analisi delle cause e dei princìpi, l'indagine sull'essere, la dimostrazione elenctica del principio di non-contraddizione, la dottrina della potenza e dell'atto, con il connesso principio della priorità dell'atto sulla potenza, lo studio della sostanza in generale – si fondono in una sintesi di mirabile coerenza e di straordinaria profondità.

5.13.1 La sostanza e i suoi generi

Innanzi tutto (*cap. 1*), Aristotele ribadisce che l'indagine metafisica consiste essenzialmente nella ricerca dei princìpi e delle cause della sostanza [*tôn... ousiôn hai archaì kaì tà aítia zetoûntai*] (1069 a 18-19). Al riguardo, egli conferma il primato della sostanza (già illustrato soprattutto nel cap. 1 del libro VII) avvalendosi delle considerazioni seguenti: (α) la sostanza risulta sempre ciò che è primo, qualsiasi sia il modo in cui si considera la realtà (come un tutto, oppure secondo la serie delle categorie); (β) a rigore, tutto ciò che non è sostanza viene detto essere soltanto in forma mediata e in riferimento alla sostanza; (γ) solo la sostanza ha un'esistenza separata [*oudèn tôn állon choristón*]; (δ) anche gli antichi filosofi hanno riconosciuto la sua priorità.

D'altro canto, non esiste un unico tipo di sostanza, ma ve ne sono tre generi diversi [*ousíai dè treîs*]: (1) la sostanza sensibile corruttibile

[(*ousía*) *aistheté... phtharté*], (II) quella sensibile eterna [*aistheté... aídios*] – ossia i cieli –, e (III) quella immobile [*akínetos*]. Lo studio di questi tre generi di sostanze spetta a scienze diverse: per la precisione, i primi due generi sono di competenza della filosofia seconda (rispettivamente della fisica e dell'astronomia), mentre il terzo costituisce l'oggetto della filosofia prima o metafisica. È così tracciato il piano della trattazione successiva: Aristotele, infatti, esamina la sostanza sensibile nei capp. 2-5 e quella soprasensibile nei capp. 6-10.

5.13.2 Condizioni e forme del mutamento

Com'egli chiarisce (*cap. 2*), il carattere peculiare della sostanza sensibile è di essere soggetta al mutamento [*he d'aisthetè ousía metableté*] (1069 b 3). Quest'ultimo si verifica sempre fra contrari [*enantía*] e presuppone quale propria condizione l'esistenza di qualcosa che funge da sostrato e passa da un contrario all'altro: si tratta della materia [*hýle*].

Vi sono quattro tipi di mutamento: (1) secondo la sostanza (generazione e corruzione), (2) secondo la qualità (alterazione), (3) secondo la quantità (crescita e diminuzione), (4) secondo il luogo (traslazione). Queste forme di mutamento hanno luogo fra contrari che sono propri di ciascuna delle quattro categorie menzionate. La materia, che è ciò che muta passando da un contrario all'altro, può compiere tale mutamento in quanto è in potenza ambedue i contrari. Ciò che muta passa quindi dalla potenza all'atto secondo ogni categoria.

Risulta in tal modo legittimo sia l'affermare che ogni cosa deriva dall'essere (in potenza), sia il dire che essa deriva dal non essere, in quanto la potenza è un non essere in atto. La materia è, pertanto, condizione necessaria del divenire. D'altro canto, essa è diversa per i diversi tipi di mutamento: in particolare, i corpi celesti, che sono soggetti esclusivamente alla traslazione, hanno una materia capace solo di un mutamento di tal genere. La generazione non si verifica in modo fortuito a partire da qualsiasi potenza, ed enti diversi si generano da materie e potenze diverse [*héteron ex hetérou*] (1069 b 29). In termini generali, i princìpi del mutamento sono tre: i due contrari e la materia; in particolare, poi, nella generazione e nella corruzione, ossia nel mutamento secondo la sostanza, essi sono la forma, la privazione della forma e la materia.

5.13.3 Materia, forma e causa efficiente come princìpi del divenire

Aristotele prende quindi in esame (*cap. 3*) la forma e il suo modo di essere, richiamandosi soprattutto alle dottrine esposte nel libro VII. In quanto principio del mutamento, la *materia* non diviene, nel senso che non si genera né si corrompe; per parte sua, neppure la *forma* è soggetta alla generazione o alla corruzione. Perché il mutamento abbia luogo, è necessaria anche la *causa efficiente* o *motrice*.

Ora, la causa efficiente di una sostanza è sempre un'altra sostanza contrassegnata dallo stesso nome e dotata della medesima essenza [*hekáste ek synonýmou ghignetai ousía*] (1070 a 4-5): questo principio è valido tanto per le sostanze e le generazioni naturali (l'uomo genera l'uomo ecc.), quanto per gli *artefacta* e le produzioni delle *téchnai* (la casa materiale deriva, infatti, dalla forma di casa, e questa è in ultima analisi la stessa arte di costruire la casa). Le cause delle due forme rimanenti di generazione – ossia della generazione dovuta alla fortuna [*týche*] e di quella casuale [*tô automáto*] – consistono esclusivamente nella privazione dei fattori causali operanti nelle generazioni naturali e nelle produzioni artificiali (cioè nella mancanza, rispettivamente, della natura e dell'arte).

Materia, forma, sinolo

Dal momento che le realtà sensibili sono (a) materia, (b) forma e (c) unione di materia e forma, la sostanza sarà, a diverso titolo, sia materia, sia forma, sia insieme delle due. Dire che la forma è sostanza non significa, peraltro, affermare che essa è separata e sussiste in sé e per sé. Senza dubbio, la forma non esiste indipendentemente dalle realtà sensibili nel caso dei prodotti artificiali. Ma la sua esistenza separata risulta inammissibile pure per quel che concerne le sostanze naturali: al di fuori di queste, infatti, sussiste non la forma, ma solo la causa efficiente. È bensì vero che nulla impedisce [*oudèn kolýei*] che l'anima intellettiva [*ho noûs*] – non certo l'anima nella sua totalità – continui a esistere dopo la corruzione del corpo. Questo però non significa che si debba ammettere, con i platonici, l'esistenza delle Idee.

5.13.4 Diversità e identità delle cause

Lo Stagirita chiarisce poi (*cap. 4*) che le cause e i princìpi [*tà... aítia kaì hai archaí*] delle cose sono (I) diversi [*álla*] in un senso e (II) identici [*tautá*] in un altro.

(I) Sono *diversi* per i motivi seguenti. (a) Non è possibile che le varie categorie, le quali costituiscono le divisioni fondamentali e originarie dell'essere, derivino da princìpi comuni di livello più elevato. Al di là di esse, infatti, non esiste nulla di comune [*parà... tèn ousían kaì tâlla tà kategoroúmena oudén esti koinón*] (1070 b 1-2), e d'altra parte nessuna categoria può essere elemento o principio di un'altra.

(b) Poiché da un lato gli elementi differiscono da quanto deriva da essi e, dall'altro, le cose di cui dobbiamo fornire la spiegazione sono o sostanze o qualità o qualcuna delle altre categorie, i princìpi non potranno essere, evidentemente, le categorie stesse.

(c) Errano i platonici a fare dell'Ente e dell'Uno gli elementi delle cose: queste, infatti, sono tutte quante enti e une, e gli elementi differiscono da ciò che trae origine da essi.

(II) D'altro canto, i princìpi di cose diverse, se in concreto sono diversi, sono invece gli stessi *per analogia* [*kat'analoghían*]. Ogni cosa, infatti, ha una forma, una privazione e una materia, che sono concretamente diverse nei diversi enti, ma sono identiche se considerate in termini funzionali e per analogia. E allo stesso modo degli elementi, vale a dire delle cause e dei princìpi intrinseci, anche le cause efficienti differiscono concretamente nelle singole cose, ma possono essere considerate analogicamente identiche.

Inoltre, rileva Aristotele, le quattro cause – la forma, la privazione, la materia e la causa efficiente – sono riducibili a tre, in quanto la causa efficiente ha sempre la medesima forma della cosa prodotta (l'uomo genera l'uomo e la forma della casa la casa), pur se la causa formale non esaurisce in sé quella efficiente.

Vi è poi una causa universale nel senso più alto: si tratta dell'essere assolutamente primo che muove ogni cosa [*éti parà taûta tò hos prôton pánton kinoûn pánta*] (1070 b 34-35).

Proseguendo (*cap. 5*) la dimostrazione dell'identità analogica dei princìpi, lo Stagirita osserva che anche in un altro senso essi sono i medesimi per tutte le cose. Dal momento, infatti, che tutto ciò che non è sostanza esiste solo nella sostanza o in riferimento a essa, le cause della sostanza sono, contemporaneamente, anche quelle di tutto il resto [*pánton aítia tautá, hóti tôn ousiôn áneu ouk ésti tà páthe kaì hai kinéseis*] (1071 a 1-2).

Atto e potenza

Pure l'atto e la potenza [*enérgheia kaì dýnamis*] sono princìpi di tutte le cose: anch'essi sono analogicamente gli stessi; nel contempo, sono con-

cretamente diversi nei diversi enti e differiscono altresì a seconda dei differenti aspetti sotto i quali questi vengono considerati. Aristotele rileva poi che le cause menzionate in precedenza possono essere ridotte alla potenza e all'atto: per la precisione, la materia alla potenza, la forma e la privazione all'atto. Dal canto loro, le cause efficienti sono atto sotto un certo rispetto e potenze sotto un altro. Sono potenze, però, non nel senso in cui lo è la materia, bensì come princìpi di movimento in altro, ovvero quali forze capaci di agire. Cause efficienti della generazione sono, oltre a quelle prossime (il padre rispetto al figlio), il Sole e il cerchio obliquo, nel ruolo di cause remote.

SINTESI - Il discorso svolto da Aristotele in questi capitoli è, dunque, il seguente. (1) Le cause sono identiche per tutte le cose: (a) analogicamente – talvolta però anche genericamente e, quando gli enti appartengono alla stessa specie, pure specificamente –; (b) nel senso che le cause delle sostanze sono le cause di tutto il resto; (c) nel senso, infine, che è identico per tutte le realtà il Principio primo. (2) Concretamente, invece, le cause sono diverse per le differenti realtà.

(3) Infine, non vi sono delle cause universali come quelle poste dai platonici. Da tali cause potrebbero derivare esclusivamente le cose "in universale", che però non esistono, e «principio degli individui è un individuo» [*archè... tò kath'hékaston tôn kath'hékaston*] (1071 a 20-21). In questo modo Aristotele marca la differenza decisiva fra la sua prospettiva teoretica e quella dell'Accademia. Platone cercava di dedurre l'intera realtà da princìpi universali, identici per tutte le cose: in tale prospettiva, egli concepiva l'Uno (o l'Ente) quale elemento comune a tutti gli esseri e principio identico non solo specificamente ma anche numericamente. Per lo Stagirita, invece, le cause delle cose (vale a dire le quattro cause, tre delle quali – la materiale, la formale e la finale – immanenti, e una – quella efficiente – esterna) sono diverse nei diversi enti, pur se identiche analogicamente, ossia in rapporto alla funzione che svolgono nelle differenti realtà. Così, per esempio, la carne, le ossa e il sangue negli animali, il legno nelle piante e i mattoni nella casa sono bensì diversi, ma nel contempo risultano uguali in relazione alla funzione di materia che esercitano. Il medesimo discorso vale per la forma, la quale è diversa nell'uomo (anima razionale), nell'animale (anima sensitiva), nella pianta (anima vegetativa) e nella casa (la forma progettata dall'architetto), e insieme è identica quanto alla funzione che svolge in ciascuno di tali enti. Aristotele si studia dunque di rispettare pienamente la ric-

chezza della realtà, in polemica con quello che gli appare l'impoverimento ontologico determinato dall'approccio deduttivistico di Platone e degli accademici.

Un caso particolare è costituito dalla causa efficiente. Anche la causa motrice prossima è, come le cause immanenti, diversa nei diversi enti e al tempo stesso analogicamente, ovvero funzionalmente, identica. Lo Stagirita sottolinea però come, oltre alle cause efficienti prossime, ve ne siano anche di remote le quali possono essere numericamente identiche. È il caso del movimento del Sole e dei cieli, che funge da causa motrice numericamente identica per tutti i fenomeni sublunari.

5.13.5 Il Principio come atto puro

Il filosofo procede quindi (*cap. 6*) a dimostrare che esiste anche la sostanza soprasensibile. Sappiamo che le sostanze godono di una netta priorità su tutti gli altri modi di essere; se ne evince che se esse fossero tutte corruttibili, non esisterebbe nulla d'incorruttibile. Tuttavia, rileva Aristotele, il *movimento* e il *tempo* sono necessariamente ingenerabili e incorruttibili [*adýnaton kínesin è ghenésthai è phtharênai... , oudè chrónon*] (1071 b 6-7).

L'esistenza del movimento incorruttibile, e dunque eterno, presuppone quella di un motore che per essere in grado di causare tale eterno moto dev'essere anch'esso eterno. Inoltre, per poter cagionare un movimento continuo [*synechés*], esso dev'essere sempre in atto. La sostanza di tale Principio sarà pertanto *atto puro* [*deî ára eînai archèn toiaúten hês he ousía enérgheia*] (1071 b 20), eterno, scevro di materia e di potenza.

Né è legittimo obiettare, a tale proposito, che nelle cose la potenza è anteriore all'atto. L'affermazione dell'anteriorità della potenza, infatti, pur se vera qualora ci si limiti a considerare l'ente individuale, non va generalizzata: senza dubbio, un ente prima è in potenza e poi passa all'atto, ma l'effettuazione di tale passaggio presuppone necessariamente delle cause che si trovino già in atto. La materia e la potenza, in effetti, non si muovono da sé, ma richiedono l'intervento di un principio motore in atto. Sono perciò caduti in errore quanti hanno preteso di derivare tutto dalla notte e dal caos (che sono potenza), dal momento che questi ultimi non si sarebbero potuti muovere senza una causa già in atto. Sicché non ci sono state, per un tempo infinito, la notte e il caos; al contrario, dal momento che l'atto è anteriore alla potenza, sono sempre esistite le medesime cose [*tautà aeí*]. In altri termini, nel mondo sublunare vi sono

sempre state la generazione e la corruzione, e tutto ha sempre avuto luogo con la medesima costanza e regolarità.

E se (α) la causa alla quale va ricondotta l'uniformità delle realtà terrestri è il primo cielo, che agisce sempre nella stessa guisa, (β) la causa delle generazioni e delle corruzioni in quanto tali è invece costituita da qualcosa che opera in modalità sempre diverse. Si tratta del Sole che, ruotando lungo il cerchio obliquo, periodicamente si avvicina alla Terra e se ne allontana. In conclusione, il cerchio obliquo e il primo cielo spiegano il primo la generazione e la corruzione e il secondo la regolarità con la quale tali processi si verificano.

5.13.6 Necessità di un Primo Motore immobile

Osserva poi Aristotele (*cap. 7*) che il primo cielo, il cui movimento è continuo ed eterno, non può muoversi da sé, ma dev'essere mosso *da altro*. Deve dunque esistere un Principio che muove senza essere mosso [*ou kinoúmenon*], il che è possibile in quanto muove come oggetto di desiderio e d'intellezione [*kineî... hôde tò orektòn kaì tò noetón*] (1072 a 26), vale a dire come *fine*. Inoltre, essendo assolutamente immobile, non può essere in alcun modo diverso da com'è, sicché è necessario [*ex anánkes ára estìn ón*] (1072 b 10).

Caratteri del Primo Motore

Il cielo e l'intera realtà naturale dipendono da tale Principio, la cui vita è la migliore [*aríste*]. Egli è pensiero che in quanto perfetto pensa solo ciò che è perfetto; ma poiché egli stesso è perfetto, non può pensare se non sé medesimo. Nel Principio, in tal modo, intelletto e intelligibile coincidono [*tautòn noûs kaì noetón*]. La sua vita è precisamente questa attività di pensiero, nella quale consiste pure la felicità suprema. Tale Principio è Dio [*toûto... ho theós*], che è anche bellezza suprema e sommo bene [*tò kálliston kaì áriston*].

Sono pertanto in errore quanti, come i pitagorici e Speusippo, negano che la bellezza e il bene si trovino nel Principio, adducendo come motivo il fatto che tali valori sembrano presenti solo in ciò che deriva dai princìpi e non nei princìpi stessi. In realtà, i princìpi delle sostanze sono essi stessi delle sostanze in atto, sicché possiedono le medesime perfezioni delle sostanze che da essi derivano.

Dio, inoltre, essendo pura essenza – priva, dunque, di materia –, non ha le determinazioni categoriali che sono proprie della sostanza in quanto

sinolo di materia e forma, per cui non possiede né grandezza [*méghethos oudèn échein endéchetai*] (1073 a 5-6) né parti [*amerés*], ed è indivisibile [*adiaíretos*], impassibile [*apathés*] e inalterabile [*analloíotos*].

5.13.7 Pluralità dei motori immobili

Aristotele affronta quindi (*cap. 8*) il problema se esista un'unica sostanza soprasensibile o se non ve ne sia, invece, una molteplicità. C'è un primo mobile, vale a dire il cielo delle stelle fisse il cui movimento produce l'alternanza del giorno e della notte, e questo è mosso dal Primo Motore. Anche i pianeti, però, si muovono di movimenti eterni che a loro volta presuppongono l'esistenza di sostanze soprasensibili eterne atte a produrli, il cui numero deve corrispondere a quello dei movimenti medesimi. Se per spiegare il moto delle stelle fisse un'unica sfera è sufficiente, per ciascuno dei pianeti, i cui movimenti presentano talune irregolarità e determinati cambiamenti di posizione, risultano invece necessarie più sfere, i cui moti, combinandosi fra loro, danno luogo ai fenomeni che constatiamo.

Quanto al numero delle sfere, Eudosso ne ha poste tre per la Luna, altrettante per il Sole e quattro per ciascuno degli altri cinque pianeti: il suo sistema prevede quindi un totale di ventisette sfere (compresa quella delle stelle fisse). Callippo, dal canto suo, ha ritenuto di dover aumentare di altre due le sfere della Luna e del Sole e di una quelle di Marte, Venere e Mercurio, raggiungendo in tal modo la cifra complessiva di trentaquattro sfere. A giudizio di Aristotele, però, alle sfere di Callippo se ne devono aggiungere delle altre caratterizzate dal movimento "a ritroso" [*sphaíras... anelittoúsas*], e atte perciò a neutralizzare l'influenza dei moti di un pianeta su quelli del successivo: la Luna, quale ultimo pianeta, non ne possiede alcuna, Saturno e Giove, invece, tre, e i pianeti rimanenti quattro ciascuno. Si avranno dunque ventidue sfere aggiuntive e si arriverà al totale di cinquantasei sfere (le trentaquattro di Callippo più le ventidue di Aristotele). Corrispondentemente, ammonteranno a cinquantasei anche le sostanze soprasensibili motrici. Senza dubbio, queste non saranno né di più né di meno, in quanto da un lato non possono esistere dei movimenti celesti che non si trovino in relazione con il moto degli astri, e dall'altro non possono esservi delle sostanze soprasensibili le quali, pur essendo perfette e atte, di conseguenza, ad attrarre a guisa di fini, non producano alcun movimento. D'altra parte, rileva lo Stagirita, la molteplicità dei movimenti e dei motori non annulla l'unità sostanziale del cielo: il Primo

Motore immobile è infatti *uno solo*, tanto formalmente quanto numericamente [*hèn... kaì lógo kaì arithmô tò prôton kinoûn akíneton ón*] (1074 a 36-37), e gli altri motori gli sono gerarchicamente inferiori.

5.13.8 Dio come «pensiero di pensiero»

Aristotele indaga poi (*cap. 9*) i caratteri dell'intelletto e del pensiero divini. Innanzi tutto, torna a domandarsi quale sia il loro oggetto. Dio, se è pensiero, non può non pensare nulla, giacché in tal caso si troverebbe in una condizione non dissimile da quella di un dormiente. D'altro canto, l'intelletto divino non può dipendere da qualcosa che gli sia superiore, perché allora non sarebbe esso stesso la realtà più eccellente. Esso pensa esclusivamente ciò che c'è di più divino e questo è soltanto ciò che non muta, in quanto ogni mutamento ha luogo verso il peggio. Un movimento dell'oggetto pensato comporterebbe anche, in certa misura, un movimento in Dio stesso, laddove questi è assolutamente immobile. Inoltre, il pensiero divino è atto puro, scevro di qualsiasi forma di potenzialità, perché altrimenti la continuità del pensare implicherebbe uno sforzo (che in Dio è inammissibile). In tal caso, poi, l'intelligibile, capace di far passare all'atto l'intelletto, sarebbe più pregevole di questo, che perciò non costituirebbe la realtà più eccellente.

L'intelletto divino, dunque, essendo ciò che di più perfetto esiste, non può pensare se non sé medesimo [*hautòn... noeî, eíper estì tò krátiston*]: è «pensiero di pensiero» [*nóesis noéseos*] (1074 b 33-34). Una coincidenza siffatta fra pensare e pensato è possibile in Dio in quanto questi è del tutto immateriale. Il pensiero divino s'identifica quindi con il proprio oggetto [*he nóesis tô noouméno mía*] che, essendo privo di materia, è assolutamente semplice. D'altro canto, la stessa mente umana attinge il suo vertice non nella conoscenza discorsiva delle parti, bensì nella comprensione sintetica della totalità e nell'intuizione dell'unità delle cose, e il medesimo discorso vale, a maggior ragione, per Dio. L'intelletto divino, infine, pensa se stesso nella propria semplicità e unità per tutta l'eternità [*tòn hápanta aiôna*] e in questo, precisamente, consiste il suo bene.

5.13.9 Bene immanente e Principio trascendente

Nell'ultimo capitolo (*cap. 10*), lo Stagirita chiarisce che il bene e l'ottimo [*tò agathòn kaì tò áriston*] esistono in due forme distinte, ossia tanto come ordine immanente [*táxis*], quanto come una realtà separata ed esi-

stente per sé [*kechorisménon ti kaì autò kath'hautó*], ossia come Principio trascendente (allo stesso modo in cui il bene dell'esercito consiste a un tempo nell'ordine dell'esercito stesso e nel comandante). L'ordine dell'universo è paragonabile a quello di una casa: i singoli enti contribuiscono in diversa misura e a livelli differenziati all'ordine e al bene del tutto, inteso quale unità organica.

Dunque, il bene esiste sia in sé e per sé – e in tale forma coincide con il Motore immobile –, sia come ordine immanente. Quest'ultimo deriva dal bene inteso nella prima accezione o, per dir meglio, dal desiderio diretto verso di esso: in altri termini, l'ordine immanente è una conseguenza dell'esistenza di una perfezione trascendente.

Lo Stagirita avanza poi numerosi rilievi contro i pensatori precedenti. Al termine, traendo spunto dall'ultima argomentazione (rivolta contro Speusippo, il quale postulava l'autonomia reciproca dei vari livelli ontologici), sottolinea la necessità che il Principio supremo sia *unico* e cita, al riguardo, un celebre verso omerico (*Il.* II, 204): «Il governo di molti non è buono: uno solo sia il comandante» [*ouk agathòn polykoiranìe· heîs koíranos ésto*].

La realtà, pertanto, lungi dal frantumarsi in una molteplicità di piani privi di correlazioni reciproche, si presenta organicamente strutturata, giacché ogni suo livello rimanda al successivo e tutti fanno riferimento, pur se in forme differenziate, al primo. La sostanza mobile corruttibile dipende infatti da quella mobile e incorruttibile e questa, a sua volta, dalla sostanza incorruttibile e immobile; uno solo, poi, è il Motore immobile supremo.

5.14 Libro XIII (*Mŷ*)

Indagine sulle Idee e sui numeri matematici e ideali

Questo libro, unitamente al successivo, che gli è strettamente connesso, contiene una critica serrata delle dottrine accademiche delle Idee e dei numeri. Gli ultimi due libri della *Metafisica* rappresentano, così, una fonte preziosa d'informazioni sulle "correnti" interne dell'Accademia; al tempo stesso, essi forniscono importanti chiarimenti sulla concezione aristotelica degli enti matematici.[7]

[7] Su questi ultimi due libri è fondamentale: J. Annas, *Aristotle's Metaphysics*

La collocazione di questi due libri dopo il XII non pare casuale. Dopo la dimostrazione dell'esistenza di sostanze soprasensibili condotta nel libro precedente, le critiche qui dirette contro i numeri e le Idee risultano infatti funzionali all'obiettivo di chiarire come esista *solo* quel tipo di sostanze soprasensibili di cui lo Stagirita ha già trattato, dal momento che gli enti metaempirici (appunto i numeri e le Idee) di cui parlano i platonici sono assurdi e inammissibili.

5.14.1 Piano della trattazione

Innanzi tutto (*cap. 1*), Aristotele enuncia il tema che intende svolgere nel libro, tracciando poi lo schema dell'intera discussione. Poiché il problema centrale della metafisica consiste nel sapere se esistano delle sostanze oltre a quelle sensibili e quali esse siano (nel caso in cui esistano), si dovranno considerare le tesi formulate al riguardo dagli altri pensatori. Un riesame di tal genere s'impone in funzione di un duplice scopo: non ripetere eventuali errori commessi dai filosofi precedenti e, nel contempo, accertare se costoro abbiano fatto delle affermazioni condivisibili.

(I) Il primo problema da affrontare è il seguente. In linea di massima, oltre alle realtà sensibili, gli altri pensatori hanno ammesso l'esistenza di (a) enti matematici [*tà mathematiká*] e di (b) Idee [*idéai*]; occorrerà dunque prendere in esame sia i primi, sia le seconde.

(II) Successivamente, si dovrà trattare la questione se gli enti matematici e le Idee costituiscano, oppure no, i princìpi degli esseri [*hai archaì tôn ónton*].

5.14.2 Natura degli enti matematici

In relazione agli enti matematici vi sono, afferma lo Stagirita (*cap. 2*), tre distinte possibilità: essi esistono o (1) come entità diverse da quelle sensibili, ma in esse immanenti, o (2) come enti separati, oppure (3) in altro modo.

(1) La prima ipotesi va scartata, oltre che per i motivi già illustrati nel libro III (cfr. 998 a), perché risulta contraddittoria. Inoltre, se la si accet-

---

Books M and N, trad. it. *Interpretazione dei libri M-N della "Metafisica" di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

tasse, ne seguirebbe che i corpi sensibili, trovandosi a contenere le entità matematiche, le quali sono indivisibili, sarebbero indivisibili anch'essi, il che contrasta con l'evidenza.

(2) Anche la seconda possibilità è inammissibile, come Aristotele dimostra avvalendosi di una serie di nove argomenti.

Essendo state respinte le prime due soluzioni, rimane soltanto la terza, vale a dire (3) l'ipotesi che gli oggetti matematici esistano non come realtà a sé stanti, bensì al modo di enti *astratti*.

E tale è precisamente, a giudizio dello Stagirita (*cap. 3*), la loro natura. È infatti possibile considerare le realtà sensibili rilevandone solo alcuni aspetti e tralasciandone altri. Esse, per esempio, possono essere studiate esclusivamente in quanto mobili, a prescindere dagli altri loro attributi: è ciò che fa il fisico. Ma è possibile esaminarle astraendo anche dal moto e dal loro stesso carattere di enti sensibili, e considerandole soltanto come corpi a tre, a due, a una dimensione o, addirittura, come unità indivisibili: è quanto fa il matematico.

Gli oggetti matematici non hanno perciò un'esistenza in sé, separata dalle realtà sensibili, il che peraltro non significa che costituiscano un non essere assoluto. Essi, infatti, esistono *in potenza* nelle cose sensibili e ne vengono separati dalla riflessione matematica allorché questa considera le realtà empiriche soltanto come grandezze o come numeri, ossia quali semplici quantità; in tal modo, possiedono un'esistenza "separata" solo in forza dell'astrazione e non in sé e per sé. Il procedimento utilizzato dai matematici è dunque pienamente legittimo, oltreché assai proficuo [*árista d'àn hoúto theoretheíe hékaston, eí tis tò mè kechorisménon theíe chorísas, hóper ho arithmetikòs poieî kaì ho gheométres*] (1078 a 21-23).

All'accusa rivolta da alcuni filosofi alle matematiche di non prendere in considerazione il bene e il bello, Aristotele replica che queste discipline trattano, in realtà, precisamente di quelle che rappresentano le supreme forme e condizioni del bello – l'ordine e il definito [*he táxis kaì tò horisménon*] – e di conseguenza studiano, implicitamente, pure il bello medesimo.

5.14.3 Critica della dottrina delle Idee

Lo Stagirita si volge quindi (*cap. 4*) alle Idee. Innanzi tutto, ricostruisce la genesi della dottrina (ne già ha parlato nel cap. 6 del libro I): quest'ultima, spiega, è stata escogitata per superare le difficoltà provocate

dalle teorie eraclitee e salvare la possibilità della conoscenza. Infatti, partendo, da un lato, dalla constatazione del costante mutare delle realtà sensibili, e, dall'altro, dal principio secondo cui l'oggetto della scienza dev'essere immutabile, si è ritenuto necessario ammettere degli enti immutabili: le Idee. A giudizio di Aristotele, queste sono state introdotte anche per l'influenza del metodo socratico della definizione: in sostanza, Platone avrebbe trasformato i concetti socratici in enti separati [*choristá*]; le Idee altro dunque non sarebbero se non l'ipostatizzazione dei concetti e delle definizioni.

Dopo aver abbozzato tale ricostruzione storico-critica, lo Stagirita espone vari argomenti contro le Idee, quasi tutti già formulati nel cap. 9 del libro I. La riesposizione degli argomenti contro le Idee illustrati nel cap. 9 del libro I continua nel capitolo seguente (*cap. 5*).

5.14.4 Critica delle teorie dei numeri ideali

Successivamente (*cap. 6*), Aristotele traccia uno schema generale delle possibilità teoriche che si presentano qualora si ammetta l'esistenza dei numeri come sostanze ideali; quindi, "storicizza" tale quadro e gli conferisce un contenuto concreto, chiarendo le diverse posizioni assunte dai pensatori (platonici e pitagorici) che hanno attribuito ai numeri uno statuto siffatto.

Considera poi analiticamente (*cap. 7*) le alternative contemplate dallo schema in precedenza delineato, esaminando, in particolare, tre ipotesi: (a) quella secondo cui tutte le unità [*monádes*] sono combinabili fra loro [*symbletaí*] e indifferenziate [*adiáphoroi*]; (b) quella conformemente alla quale le unità non sono combinabili [*asýmbletoi*]; (c) quella, infine, secondo cui le unità comprese nei singoli numeri sono combinabili fra loro, ma non sono combinabili con quelle appartenenti ad altri numeri. Utilizzando un ricco ventaglio di argomenti di natura assai tecnica (uno contro la prima ipotesi, quattro contro la seconda e otto contro la terza), lo Stagirita dimostra il carattere contraddittorio, e dunque l'insostenibilità, di tutte e tre le ipotesi.

Dopo aver esposto (*cap. 8*) un nuovo argomento (il nono) diretto contro la tesi (c), il filosofo chiarisce come siano inaccettabili pure le affermazioni di alcuni platonici "riformatori", quali Speusippo (che negava l'esistenza delle Idee e riconosceva soltanto ai numeri il carattere di princìpi) e Senocrate (il quale invece identificava i numeri matematici con quelli ideali). I pitagorici, dal canto loro, pur evitando i problemi

scaturenti dall'attribuzione ai numeri dello statuto di enti separati, non riescono a sottrarsi ad altre difficoltà.

Aristotele si domanda poi se i numeri ideali siano infiniti o finiti, dimostrando, mediante vari argomenti, come vadano escluse tanto l'una quanto l'altra possibilità.

Affronta quindi il problema della natura dell'Uno, richiamandosi alle teorie sugli enti matematici che erano state formulate all'interno dell'Accademia, e soprattutto alle "dottrine non scritte" di Platone, le quali facevano derivare la totalità del reale, nell'articolazione dei suoi livelli, dai due princìpi supremi dell'Uno e della «Diade del grande e del piccolo» (cfr. *supra*, § 5.2.5). In primo luogo (*cap. 9*), lo Stagirita esamina alcune difficoltà concernenti i princìpi – in ispecie quello materiale – dai quali secondo i platonici trarrebbero origine gli enti geometrici. Illustra quindi tre argomenti diretti a confutare la tesi secondo cui i numeri derivano dall'Uno e dal molteplice. Successivamente, prende posizione anche contro la pretesa di Speusippo di far scaturire tutte le grandezze e gli enti geometrici dal punto [*stigmé*], inteso come principio formale. Ha termine, così, la discussione relativa ai numeri considerati quali sostanze separate.

5.14.5 Ripresa della discussione sulle Idee

Subito dopo (in 1086 a), si registra un brusco cambiamento tematico. (A tale riguardo, non è priva d'interesse la testimonianza di Siriano, secondo la quale in alcuni codici il libro XIV cominciava proprio in questo punto.) Aristotele passa, infatti, a esaminare la dottrina delle Idee in una prospettiva che si richiama in termini più diretti al problema (II) di cui ha fatto menzione nel cap. 1, vale a dire alla questione connessa alla circostanza che i sostenitori di tale dottrina considerano gli elementi e i princìpi delle Idee come elementi e princìpi dell'intera realtà. In tale contesto, lo Stagirita ripropone alcune nozioni già illustrate nel cap. 6 del libro I e nel cap. 4 del libro XIII.

Formula quindi (*cap. 10*) un interrogativo concernente le Idee e i loro princìpi e, più in generale, i princìpi di tutte le cose. L'alternativa è la seguente: qualora non si ammettano delle sostanze ideali separate e dotate di esistenza particolare, si eliminerà la sostanza; d'altra parte, se si ammettono delle sostanze siffatte, come dovranno essere i loro princìpi: particolari oppure universali? Lo Stagirita mostra l'assurdità tanto della prima quanto della seconda alternativa, risolvendo infine l'aporia.

5.15 Libro XIV (*Nŷ*)

ESAME DELLE DOTTRINE FORMULATE DAI PLATONICI E DAI PITAGORICI SUI PRINCÌPI, SULLE IDEE E SUI NUMERI IDEALI

Proseguendo sulla linea iniziatasi nel cap. 9 del libro XIII, questo libro intende rispondere all'interrogativo se i numeri e le Idee costituiscano i princìpi degli esseri. In realtà, essendosi ormai stabilito che i numeri sono enti astratti, mentre le Idee non esistono quali realtà separate, tale problema si presenta come agevolmente risolubile e, anzi, già risolto. Tuttavia, il discorso aristotelico va qui articolandosi e complicandosi, a motivo di una serie ininterrotta di richiami ad altri temi e interrogativi.

5.15.1 Confutazione della teoria dei contrari come princìpi

Innanzi tutto (*cap. 1*), lo Stagirita pone in luce l'assurdità della tesi secondo cui princìpi di tutte le cose sono i contrari [*tà enantía*]. I contrari, infatti, non possono costituire delle realtà prime, in quanto presuppongono l'esistenza di un *sostrato*; d'altro canto, è impossibile che essi siano delle sostanze, perché la sostanza non ha contrario [*outhèn ousía enantíon*]: ne consegue che non possono essere princìpi. Dei due contrari cui è stato attribuito tale ruolo, il primo – l'Uno – è considerato dai platonici come forma, l'altro, invece, come materia. Tuttavia, la natura dei princìpi in questione non è stata chiarita in termini soddisfacenti dagli accademici, tra i quali anzi si riscontra, al riguardo, una notevole disparità di vedute. Aristotele passa poi a esaminare dapprima il principio formale, quindi quello materiale.

α - Il principio formale

Per quel che concerne il *principio formale*, ossia l'Uno, egli si richiama alla tesi enunciata nel cap. 1 del libro X, secondo cui l'uno non designa se non la misura delle cose [*tò d'hèn… métron semaínei*] (1087 b 33) ed è diverso in ciascun genere di enti. L'errore di fondo dei platonici è dunque quello di considerarlo una realtà e una sostanza, laddove esso presuppone sempre un'altra natura o realtà della quale viene predicato.

β - Il principio materiale

Contro il *principio materiale* degli accademici (il molto e il poco, il grande e il piccolo ecc.) lo Stagirita formula cinque argomenti: (a) il

molto e il poco ecc., costituiscono delle affezioni e non il sostrato dei numeri e delle grandezze; (b) in quanto relazioni, essi presuppongono necessariamente un'altra realtà (fra le categorie, anzi, la relazione è quella dotata del grado più basso di consistenza ontologica); (c) la relazione, non potendo essere potenza, non potrà essere neppure materia; (d) il molto e il poco ecc., si predicano di ciò di cui dovrebbero costituire gli elementi, ma nessun elemento può essere predicato di ciò di cui è elemento; (e) essi, infine, non sono componenti di tutti i numeri, dal momento che mentre il poco si predica del due, il molto viene predicato solo dei numeri superiori.

5.15.2 Errori dei platonici

Aristotele contesta poi (*cap. 2*) la tesi secondo cui è possibile, in generale, che degli enti eterni – quali sono, a giudizio dei platonici, i numeri ideali e le Idee – siano costituiti di elementi [*ek stoicheíon synkeîsthai*]. Infatti, ciò che è composto di elementi ha materia e, dunque, potenza; d'altro canto, quel che ha potenza potrebbe anche non esistere, sicché non può essere eterno: quindi, tali enti non sarebbero eterni [*ouk àn toínyn eíe aídia, eíper mè aídion tò endechómenon mè eînai*] (1088 b 23-24).

L'errore che mina alla base le posizioni criticate consiste, secondo lo Stagirita, nell'accettazione dell'assunto parmenideo secondo cui, poiché il non essere non esiste, tutto si riduce a unità. Orbene: i platonici hanno ritenuto di poter superare le difficoltà connesse con questa tesi mediante l'introduzione di un principio (materiale) avente la funzione di non essere, dal quale dedurre la molteplicità. Tuttavia, l'assurdità e la conseguente insostenibilità di tale dottrina vengono denunziate da Aristotele con una poderosa sequenza di argomenti, i più importanti dei quali sono i seguenti.

(a) Il principio materiale dei platonici spiega al massimo la molteplicità secondo una categoria, ma non quella delle diverse categorie fra loro, e neppure quella secondo le varie categorie.

(b) I platonici hanno erroneamente identificato con il falso il principio che funge da non essere ed è causa della molteplicità; in realtà, il principio della molteplicità è la potenza, cioè il non essere in atto, vale a dire la materia.

(c) In effetti, la molteplicità si spiega ammettendo un essere potenziale (ossia la materia) che differisce per ciascuna cosa ed è identico solo analogicamente. In particolare, la molteplicità delle categorie e secondo

le categorie diverse dalla sostanza va chiarita in rapporto alla molteplicità delle sostanze, e questa a sua volta si spiega in base al fatto che le sostanze medesime risultano dall'unione di una forma con una materia: in tal modo, si pone l'accento non sulla forma, come fanno i platonici, bensì sulla *materia*. Gli accademici non sono in grado di dedurre, come pretenderebbero, la molteplicità delle sostanze, bensì, al massimo, una pluralità di determinazioni quantitative.

Al termine del capitolo si apre una nuova discussione. Aristotele si volge in particolare contro Speusippo: questi, osserva, non ha alcun valido motivo per porre dei numeri separati quali sostanze in sé. Infatti, diversamente dai platonici che riducono le Idee, viste come causa delle cose, ai numeri, egli nega del tutto l'esistenza delle prime e ammette esclusivamente quella dei secondi, sicché non attribuisce ai numeri alcun ruolo causale e si limita ad assumerli come realtà in sé.

5.15.3 I numeri non godono di esistenza separata

Proseguendo (*cap. 3*) l'esame delle ragioni addotte per affermare l'esistenza dei numeri quali sostanze separate dalle realtà sensibili, lo Stagirita critica innanzi tutto (α) Platone, il quale sostiene l'esistenza delle Idee e le identifica con i numeri in base al procedimento che consiste nel porre ciascun termine universale come esistente indipendentemente dal molteplice. (β) I pitagorici, dal canto loro, hanno affermato correttamente l'immanenza dei numeri nelle realtà sensibili, cadendo però in errore allorché hanno preteso di spiegare mediante i numeri i caratteri fisici di queste. (γ) Speusippo ha eliminato le Idee e ammesso soltanto i numeri (ai quali, d'altronde, non è riuscito a conservare un carattere puramente matematico): questo, allo scopo di fondare le matematiche. Tuttavia, se gli enti matematici fossero realmente separati, com'egli presume, la presenza delle loro caratteristiche nelle realtà sensibili risulterebbe inesplicabile. (δ) Infine, la posizione di alcuni pensatori che attribuiscono il ruolo di sostanze al punto, alla linea e alla superficie, in quanto essi costituiscono dei limiti, porta a conseguenze assurde.

5.15.4 Idee, numeri ideali e numeri matematici

Aristotele considera poi, anche qui con intento polemico, i rapporti che dovrebbero intercorrere fra i diversi generi degli enti soprasensibili in tal guisa postulati. (a) Secondo Speusippo, i vari generi di realtà soprasen-

sibili sono indipendenti sia fra loro, sia rispetto alle cose sensibili. Una posizione siffatta è però inaccettabile, a giudizio dello Stagirita, perché la realtà non sembra costituita da episodi slegati, al modo di una cattiva tragedia [*ouk éoike d'he phýsis epeisodiódes oûsa ek tôn phainoménon, hósper mochtherà tragodía*] (1090 b 19-20). (b) Parimenti inadeguata la dottrina di Senocrate, che fonde in un'unica realtà le Idee e gli enti matematici. (c) Platone, per parte sua, distingue i numeri ideali da quelli matematici, ma non spiega da che cosa traggano origine i secondi. L'analisi di queste dottrine conferma allora come i numeri, lungi dal costituire degli enti separati, esistano in atto solo *nella mente dell'uomo*.

In termini generali, osserva poi Aristotele (*cap. 4*), è assurdo affermare la generazione di enti eterni, quali sarebbero i numeri. I platonici peccano inoltre d'incoerenza, col sostenere la generazione del primo numero pari ma non quella del primo numero dispari. L'espediente di Senocrate – il quale ha voluto interpretare il processo di egualizzazione del grande e del piccolo da cui trarrebbero origine i numeri pari, come una sequenza puramente logica e atemporale, impiegata essenzialmente a scopo didattico-espositivo – risulta, d'altronde, inconsistente.

5.15.5 Originarietà del bene

In séguito, Aristotele si domanda (riproponendo un interrogativo già affiorato nel cap. 7 del libro XII) se il bene [*tò agathón*] possa essere identificato con uno dei princìpi, e costituisca pertanto una realtà originaria, o se, piuttosto, non si generi in un momento successivo. Taluni – gli antichi poeti e teologi, nonché alcuni pensatori più recenti (i pitagorici e Speusippo) – ritengono che il bene appartenga a uno stadio posteriore dello sviluppo della realtà. Altri, per contro – come Empedocle, Anassagora e molti platonici –, optano per la tesi secondo cui il bene spetta al Principio.

Lo Stagirita dimostra (come già aveva fatto nel cap. 7 del libro XII) che è corretta questa seconda posizione e che il Principio è sostanza autosufficiente e indipendente precisamente in quanto è bene; soltanto la natura del bene è infatti tale da non aver bisogno di altro [*aútarkes*] e da essere, di conseguenza, incorruttibile [*áphtharton*]. Le difficoltà nascono solo se si postula, erroneamente, che il Principio sia l'Uno, come fanno i platonici. Costoro, dunque (*cap. 5*), non hanno formulato una concezione adeguata dei princìpi, com'è dimostrato dalle conseguenze assurde delle loro tesi.

Speusippo, dal canto suo, ha torto allorché sostiene che il bene e il perfetto non si trovano nei princìpi, ma si generano soltanto in un secondo momento, come avverrebbe nelle piante e negli animali. Infatti, i princìpi dei viventi sono gli individui che li generano: «un uomo genera un uomo, e il principio primo non è il seme» [*ánthropos... ánthropon ghennâ, kaì ouk ésti tò spérma prôton*] (1092 a 16-17).

5.15.6 Ulteriori argomenti contro la teoria dei numeri ideali

Aristotele tratta poi della generazione dei numeri, mostrando come questi non possano trarre origine da elementi [*ek stoicheíon*] (a) né per mescolanza [*míxei*], (b) né per composizione [*synthései*], (c) né per derivazione da elementi immanenti [*ek tinôn... hos enyparchónton*] o non immanenti [*hos oú*], (d) né, infine, per derivazione da un contrario che non permane [*ek toû enantíou mè hypoménontos*].

I platonici, così, non spiegano la derivazione dei numeri dai princìpi; d'altronde, non sono in grado neppure di chiarire in che modo le sostanze sensibili verrebbero prodotte dai numeri. Questi ultimi, infatti, non possono essere né (1) limiti delle cose, né (2) rapporti formali di queste, né (3) cause degli accidenti, né (4) cause delle sostanze sensibili.

Proseguendo (*cap. 6*) l'analisi dei rapporti fra i numeri e le realtà empiriche, lo Stagirita illustra ulteriori difficoltà. In particolare, contesta la tesi secondo cui nelle cose sensibili il bene trae origine dai numeri e dalla mescolanza secondo determinate proporzioni; d'altro canto – afferma – la mescolanza ha luogo non per moltiplicazione, bensì per addizione [*en prosthései*].

L'esistenza di corrispondenze fra i numeri e le realtà empiriche non comporta affatto che i primi siano causa delle seconde; tali corrispondenze, inoltre, sono spesso fortuite, oppure si spiegano come semplici analogie. Né, infine, i numeri ideali possono costituire le cause formali delle consonanze musicali.

In conclusione, è palese che gli enti matematici non esistono per sé, separatamente dalle realtà sensibili: pertanto, non possono essere i princìpi di queste.

6. L'etica

Nell'edizione di Bekker, i trattati di etica di Aristotele sono pubblicati nella successione seguente: *Etica Nicomachea*, *Grande etica* (o *Magna moralia*) ed *Etica Eudemea* (o *Eudemia*). Dal momento, tuttavia, che riteniamo altamente plausibile la tesi dell'anteriorità dell'*Eudemea* rispetto alla *Nicomachea*, faremo precedere l'esame della prima a quello della seconda; al termine, analizzeremo la *Grande etica*, la cui autenticità è tuttora controversa. L'esposizione si concentrerà sull'*Etica Nicomachea* – l'espressione più matura della filosofia morale aristotelica –, alla quale riserveremo un'analisi puntuale.

6.1 L'*Etica Eudemea*

L'***Etica Eudemea*** (o ***Eudemia***),* la cui autenticità è stata in passato contestata – per esempio da Friedrich Daniel E. Schleiermacher, il primo che si propose di affrontare con rigore scientifico il problema delle *Etiche* aristoteliche –, attualmente è attribuita ad Aristotele da tutti gli studiosi. Taluni elementi inducono a supporre (vedi *infra*) che la sua composizione preceda quella dell'*Etica Nicomachea*. In proposito, tuttavia, il dibattito è ancora aperto: tra i sostenitori dell'anteriorità dell'*Etica Eu-*

---

* *Etica Eudemea* (o *Eudemia*)
Ethikà Eudémeia (lat.: *Ethica Eudemea* [o *Eudemica*])

- 1ª ed. Venezia 1498 (gr.; nel vol. v dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 1214 a - 1249 b 25.
- edd. it.: Aristotele, *Etica eudemia*, a c. di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999; in Aristotele, *Opere*, vol. VIII, a c. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973 (1999[3]); in Aristotele, *Etiche*, a c. di L. Caiani, UTET, Torino 1996.

demea ricordiamo Werner Jaeger (che la colloca sulla linea di sviluppo dal *Protreptico* all'*Etica Nicomachea*), John Burnet, William David Ross, Franz Dirlmeier, René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif; tra quanti hanno invece affermato la priorità della *Nicomachea* vanno menzionati Franz Susemihl, Erenbert Josef Schaecher, Donald James Allan e Anthony John Patrick Kenny.[1]

Il titolo non è agevolmente interpretabile: è possibile che l'opera fosse dedicata alla memoria di Eudemo di Cipro, un compagno di studi di Aristotele morto in giovane età (al quale lo Stagirita dedicò anche il dialogo *Eudemo*: cfr. *supra*, cap. 1, § 1.1.2). Un'altra possibile spiegazione è che il trattato sia stato pubblicato da quello stesso Eudemo, scolaro di Aristotele, che, secondo quanto attesta Alessandro di Afrodisia (*Schol.* 760 b 20), pubblicò la *Metafisica* del maestro (cfr. Ascl., *Schol.* 519 b 38). L'opera si compone di otto libri.

6.1.1 Libro I - Indagine sulla felicità

Nella sezione introduttiva (*capp. 1-6*), dallo stile assai elaborato, lo Stagirita si sofferma sull'oggetto e il metodo dell'etica. Alla domanda relativa a quale sia lo scopo della vita umana si risponderà, senza dubbio, che esso consiste nella felicità [*eudaimonía*]. Se su questo punto tutti sono concordi, una notevole difformità di opinioni si riscontra invece su ciò in cui la felicità medesima consiste: (a) per alcuni, infatti, essa s'identifica con la saggezza [*phrónesis*]; (b) per altri, con la virtù [*areté*]; (c) per altri ancora, infine, con il piacere [*hedoné*]. A questi tre fini corrispondono tre differenti generi di vita, ovvero, rispettivamente: (a) la vita dedita alla conoscenza, (b) quella politica e (c) quella caratterizzata dalla ricerca del godimento.

In questa materia è metodologicamente corretto assumere come premesse dell'indagine le opinioni generalmente accolte, ossia gli *éndoxa*, a partire dai quali si tenterà poi di giungere a una posizione che sia oggetto di un accordo relativamente unanime. Sarebbe, per contro, un segno inequivocabile d'ignoranza [*apaideusía*] il pretendere, nel quadro d'indagini relative all'etica, di farsi convincere da argomenti dotati di un carattere dimostrativo "forte", costrittivo.

[1] Di quest'ultimo si veda: *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1978.

Contro la posizione di Platone

Nell'affrontare (*capp. 7-8*) il problema di quali siano le condizioni della felicità umana, Aristotele entra in deciso contrasto con Platone. La felicità è infatti, afferma, il migliore dei beni *concretamente realizzabili da parte dell'uomo*, laddove l'Idea platonica del bene rappresenta qualcosa di astratto e inconsistente [*loghikôs kaì kenôs*] (1217 b 22).

Al riguardo, le critiche che lo Stagirita rivolge a Platone sono essenzialmente tre. Innanzi tutto, (I) il bene non è univoco, ma si dice in molti sensi (è, cioè, "polivoco" o "multivoco"), precisamente come l'essere. Inoltre, (II) nei termini ordinati di una serie non vi è un termine comune ai componenti della serie medesima che sia da essi separato (come dovrebbe essere il Bene platonico). Infine, e soprattutto, (III) il Bene in sé di cui parla Platone non è attuabile da parte dell'uomo, né risulta di alcuna utilità per la sua vita pratica. È dunque necessario cercare altrove l'essenza della felicità.

6.1.2 Libro II - Le virtù

Aristotele prosegue l'indagine sulla felicità. Questa viene ora definita (*cap. 1*) «atto di una vita perfetta secondo la virtù perfetta» [*zoês teleías enérgheia kat'aretèn teleían*] (1219 a 39). Ora, la virtù perfetta è quella che è propria dell'anima umana. Questa, a sua volta, si divide in *due* parti, le quali partecipano entrambe, pur se a diverso titolo, della ragione [*lógos*]. Vi è infatti (α) una parte che comanda: le sue virtù sono quelle *dianoetiche*, e ve ne è (β) un'altra che ubbidisce e alla quale spettano le virtù *etiche*. Queste ultime, in quanto disposizioni di quella parte dell'anima irrazionale che è incline per natura a dar retta alla parte razionale, vertono su dei medi tra eccesso e difetto in relazione al piacere e al dolore. Ogni virtù etica è perciò (*cap. 3*) una medietà [*mesótes*] che viene determinata (*cap. 5*) dalla retta ragione [*orthòs lógos*] in tutti i singoli casi e in rapporto a noi.

Lo Stagirita precisa poi (*cap. 6*) che l'atto umano virtuoso (oppure vizioso) non viene compiuto né in modo necessario, né per caso, bensì volontariamente e per scelta [*katà proaíresin*]: ne consegue che l'uomo è responsabile delle proprie azioni. Il filosofo definisce l'àmbito del volontario [*tò hekoúsion*] nei termini seguenti: «ciò che qualcuno può non fare e fa, agendo con cognizione di causa e di sua spontanea volontà» [*hósa eph'heautô òn mè práttein práttei mè agnoôn kaì di'hautón*] (1225 b 8-9). E se non ogni atto volontario (*cap. 10*) scaturisce da una

scelta deliberata [*prohaíresis*], per contro, tutto ciò che è scelto deliberatamente è volontario.

6.1.3 Libro III - Analisi di specifiche virtù etiche

Aristotele passa ad analizzare (*capp. 1-7*) una serie di virtù particolari, quali il coraggio, la temperanza, la bonarietà, la liberalità, la magnanimità, la magnificenza, lo sdegno, il pudore, l'amabilità, la serietà, la veridicità e lo spirito. Com'egli chiarisce, tutte queste virtù, ancorché siano delle forme di medietà – tra estremi che sono entrambi viziosi –, costituiscono in pari tempo dei «vertici» (cfr. *Eth. Nic.* II, 5). Per esempio, il coraggio [*andreía*] è la disposizione intermedia tra la temerarietà e la viltà [*dêlon hos he mése diáthesis thrasýtetos kaì deilías estìn andreía*] (1228 b 2-3), e proprio per tale motivo rappresenta «la disposizione migliore rispetto alle paure e agli ardimenti» [*he beltíste héxis perì phóbous kaì thárre*] (1228 a 37). L'uomo coraggioso, invero, non è immune dalla paura, e in questo differisce dal temerario, del quale «si dice che teme meno di quanto si deve, e osa più di quel che si deve» [*léghetai katà tò phobeîsthai mâllon è deî kaì tharreîn hêtton è deî*] (1228 a 32-33). Il coraggioso si rivela nell'estremo pericolo, allorché «gli accade di provare grandi e numerose paure» [*symbaínei... megálous phóbous kaì polloùs phobeîsthai*] (1228 b 14-15) le quali, però, non lo travolgono, diversamente da quanto accade al vile (che, invece, teme in modo eccessivo e subitaneo, paventando sia i grandi pericoli, sia quelli di modesta entità).

6.1.4 Libri IV-VI - I "libri controversi"

Questi libri – i cosiddetti "libri controversi" – sono comuni all'*Etica Eudemea* e all'*Etica Nicomachea*. Alla fine del terzo libro dell'*Eudemea* (corrispondente al quarto della *Nicomachea*), infatti, i manoscritti dichiarano che i tre libri successivi sono identici a quelli corrispondenti della *Nicomachea*, e passano senz'altro a quello che chiamano il settimo libro. Ci si è dunque chiesti (a) se i libri in questione appartenessero in origine alla *Nicomachea*, all'*Eudemea*, oppure in parte all'una e in parte all'altra, e (b) se inizialmente esistessero due trattati distinti sugli argomenti svolti in questi libri, o se, invece, la versione di cui disponiamo sia l'unica che è mai esistita.

Gli studiosi hanno dato risposte diversissime ai due interrogativi, e ancor oggi le opinioni sono discordi. Tra l'altro, la duplice questione è connessa al problema, al quale si è già fatto cenno, dell'anteriorità o po-

steriorità dell'*Eudemea* rispetto alla *Nicomachea*. Così, per esempio, a giudizio di Anthony J.P. Kenny (sostenitore, come si è ricordato, dell'anteriorità della *Nicomachea* rispetto all'*Eudemea*), i libri in oggetto sarebbero appartenuti originariamente all'*Etica Nicomachea*, e in séguito sarebbero stati incorporati nell'*Eudemea*. In ogni caso, l'ipotesi maggiormente plausibile è quella secondo cui l'*Eudemea* aveva una corrispondente sezione sua propria, successivamente sostituita dai "libri controversi", appartenenti in origine alla *Nicomachea*: nell'*Eudemea* si trovano infatti alcune allusioni che sembrano presupporre una trattazione alquanto differente della materia dei tre libri centrali (a proposito dei quali si veda l'analisi dei libri V, VI e VII dell'*Etica Nicomachea*, *infra*).

6.1.5 Libro VII - L'amicizia

Troviamo qui un'indagine di grande interesse sull'amicizia [*philía*]. Tra l'altro, il confronto di questa sezione dell'*Etica Eudemea* con i libri VIII-IX della *Nicomachea* (dedicati al medesimo tema) può fornire elementi utili per la datazione relativa delle due *Etiche*. In particolare, nel cap. 12, ove Aristotele chiarisce come anche l'uomo virtuoso e felice abbia bisogno di amici, sembra affiorare una concezione ancora parzialmente intellettualistica dell'amicizia, nel cui quadro è riconosciuta un'importanza limitata alla "sensazione congiunta" [*synaisthánesthai*]. Quest'ultima costituisce invece il perno dell'argomentazione sullo stesso argomento che viene svolta nel cap. 9 del libro IX dell'*Etica Nicomachea* (cfr. *infra*, § 6.2.9): ciò pare suggerire la posteriorità cronologica di questa rispetto all'*Eudemea*.

6.1.6 Libro VIII - Considerazioni sulla fortuna e sulla virtù "complessiva"

Lo Stagirita critica innanzi tutto (*cap. 1*) l'etica "intellettualistica" di Socrate, con la sua identificazione della virtù con il sapere. Indaga poi (*cap. 2*) sul ruolo della fortuna [*týche*] nella vita e nella felicità umane. Chi è fortunato ha successo in quel che intraprende non a motivo della propria saggezza, bensì, appunto, grazie alla fortuna. Viene dunque naturale domandarsi che cosa esattamente s'intenda allorché si parla della sua "buona fortuna". È giusto pensare che, come comunemente si asserisce, chi è fortunato sia amato dagli dèi?

La buona fortuna

A giudizio di Aristotele, non v'è dubbio che la fortuna vada ricondotta al «divino in noi che tutto muove in un certo modo» [*kineî... pos pánta tò en hemîn theîon*] (1248 a 26-27). Dio agisce in forma diretta, immediata, negli uomini fortunati: l'«entusiasmo» [*enthousiasmós*] e la «facoltà divinatoria» [*mantiké*] che ne derivano loro, li esimono dal dover deliberare per avere successo. Infatti, «il deliberare non giova loro, in quanto hanno in sé un principio siffatto, più potente dell'intelletto e della deliberazione» [*bouleúesthai ou symphérei autoîs. échousi gàr archèn toiaúten hè kreîtton toû noû kaì tês bouleúseos*] (1248 a 31-32). Nella maggioranza degli uomini, invece, l'azione della divinità si esplica in forma indiretta, attraverso la deliberazione e la saggezza. Le analisi qui svolte dallo Stagirita pongono in luce come nell'*Etica Eudemea* la contingenza presenti una «coloritura mistica» (secondo l'espressione di Pierre Aubenque) che risulterà invece assente nell'*Etica Nicomachea*.

Contemplazione e servizio della divinità

Infine (*cap. 3*), Aristotele tratta della virtù complessiva o totale [*kalokagathía*], che definisce come contemplazione e servizio della divinità [*tò theîon therapeúein kaì theoreîn*] (1249 b 20-21). Anche a questo proposito, emergono significativi elementi differenziali rispetto all'*Etica Nicomachea*. Infatti, mentre in questa si sottolinea maggiormente il carattere di attività *umana* della contemplazione, nell'*Etica Eudemea* lo Stagirita pone l'accento soprattutto sull'oggetto della contemplazione medesima: Dio. Questi, afferma il filosofo, «non è un governante imperativo, bensì il fine in vista del quale la saggezza comanda (...) dal momento che Dio non ha bisogno di nulla» [*ou... epitaktikôs árchon..., all'hoû héneka he phrónesis epitáttei˙ epeì keînós ghe outhenòs deîtai*] (1249 b 13-16).

6.2 L'*Etica Nicomachea*

L'***Etica Nicomachea***[*] si compone di dieci libri. In considerazione della ricchezza dei contenuti, faremo precedere l'analisi di ciascun libro da una rapidissima sintesi dei temi in esso affrontati; al termine di ogni sezione, inoltre, ricapitoleremo le acquisizioni più rilevanti alle quali Aristotele è di volta in volta pervenuto.

6.2.1 Libro I - Il bene, la felicità e la virtù

Nel primo libro, lo Stagirita getta le basi dell'indagine: dopo aver definito la politica, ne determina l'oggetto e precisa a quale grado di esattezza essa possa mirare.

Il bene come fine

Richiamandosi a una definizione formulata dal matematico e astronomo Eudosso di Cnido, Aristotele chiarisce (*cap. 1*) che il bene [*tagathón*] è «ciò cui tutto tende» [*hoû pánt'ephíetai*] (1094 a 3). Esso, dunque, s'identifica con il fine [*télos*]. Fin dalle prime battute viene precisato, in tal guisa, l'orizzonte teleologico sul cui sfondo si colloca la filosofia morale aristotelica.

Orbene: i fini delle azioni umane sono molteplici, e si dispongono l'uno rispetto all'altro in modo corrispondente alla successione gerar-

---

[*] *Etica Nicomachea*
Ethikà Nikomácheia (*lat.: Ethica Nichomachea*)

- 1ª ed. Strasburgo s.d. (ma prima del 1469, lat.; versione di Leonardo Bruni); Venezia 1498 (gr.; nel volume V dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 1094 - 1181 b 23.
- edd. bilingui: Aristotele, *Etica nicomachea*, a c. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986 (2002[9]), 2 voll.; a c. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, Bompiani, Milano 2000.
- edd. it.: Aristotele, *Etica nicomachea*, a c. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999 (2003[3]); in Aristotele, *Opere*, vol. VII, a c. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973 (1998[7]); in Aristotele, *Etiche*, a c. di L. Caiani, UTET, Torino 1996.

chica delle arti [*téchnai*] e delle scienze [*epistémai*] funzionali alla loro realizzazione. Essi, comunque, coincidono sempre con il bene, e ciò sia nel caso in cui l'attività costituisca un fine in sé, sia quando essa abbia per scopo una realtà esterna. Le arti e le scienze che subordinano a sé le altre, indirizzandole verso un obiettivo superiore e unificante, vengono dette 'architettoniche' [*architektonikaí*]; i loro fini godono di un rango più elevato rispetto a quelli delle attività gerarchicamente inferiori (giacché questi sono perseguìti esclusivamente in funzione dei primi).

La politica come scienza sommamente architettonica

La conoscenza del bene (*cap. 2*) ha un ruolo decisivo anche per la vita pratica. Il bene è oggetto della scienza più importante, vale a dire di quella architettonica al massimo grado [*tês kyriotátes kaì málista architektonikês*] (1094 a 26-27): la politica. È questa, infatti, a decidere quali altre scienze vadano praticate nello Stato e fino a qual punto esse risultino necessarie; in tal modo, le subordina a sé tutte quante in funzione del proprio fine che, conseguentemente, si configura come il fine supremo, ovvero come il bene umano [*tanthrópinon agathón*] per definizione. Appare chiaro, pertanto, come lo Stagirita si avvalga qui del termine 'politica' [*politiké*] in un'accezione assai ampia, sicché la disciplina così designata comprende quale sua parte essenziale e dominante l'etica. Il bene del singolo, osserva poi Aristotele, è certo importante, ma più nobile e divino [*kállion... kaì theióteron*] è quello della comunità, la *pólis*: sarà dunque quest'ultimo a costituire l'oggetto della presente indagine.

Il metodo dell'etica

Il grado di esattezza e di rigore di una ricerca (*cap. 3*) va commisurato all'oggetto su cui essa verte, e l'uomo cólto [*pepaideuménos*] è colui che è in grado di comprendere a quale livello di precisione si debba mirare in ciascuna disciplina. Ciò che è eticamente bello e giusto, vale a dire l'oggetto della politica, presenta differenze e fluttuazioni [*diaphoràn kaì plánen*] a tal punto rilevanti da indurre taluni a ritenere la sua determinazione priva di qualsivoglia fondamento naturale e dotata, per contro, di un carattere meramente convenzionale. In effetti, i fenomeni relativi alla prassi non sono passibili di una trattazione rigorosa qual è quella delle matematiche: nell'àmbito etico-politico ci si dovrà perciò accontentare di mostrare la verità a grandi linee e in forma schematica [*pachylôs kaì týpo*].

Lo Stagirita precisa altresì che un'indagine come la presente si rivolge

a uomini maturi, ovvero a individui capaci di dirigere razionalmente il proprio comportamento. Soltanto costoro, infatti, possono trarne vantaggio, in quanto da un lato hanno esperienza della vita e, dall'altro, sanno dominare le proprie passioni. I giovani, invece, oltre a mancare di una sufficiente esperienza (la quale richiede molto tempo e profonda maturazione), non hanno ancora acquisito la capacità di padroneggiare le proprie passioni; di conseguenza, possono bensì comprendere – sul piano puramente teorico – il discorso etico-politico, ma non sono in grado di assimilarlo realmente, cioè di metterne in pratica le conclusioni. Tuttavia, lo scopo della scienza politica è la prassi [*prâxis*], non la semplice conoscenza [*gnôsis*]; essa è infatti una scienza pratica, non teoretica.

Differenti concezioni della felicità

Il fine della politica (*cap. 4*), ovvero il sommo dei beni pratici [*tò pánton akrótaton tôn praktôn agathôn*] (1095 a 16-17), è la felicità [*eudaimonía*]. Riguardo a quest'ultima, tuttavia, le opinioni sono molte e discordi. La moltitudine, infatti, intende per felicità il piacere, la ricchezza o l'onore; i singoli, per parte loro, modificano il proprio parere conformemente al variare delle circostanze; i filosofi, infine, hanno elaborato molteplici teorie: in particolare, alcuni di loro (si tratta dei platonici) sostengono che esiste un Bene in sé, causa di tutti i beni specifici. Un esame sistematico di tutte le opinioni è, d'altronde, inutile, perché è sufficiente considerare – conformemente al caratteristico metodo aristotelico dell'indagine basata sugli *éndoxa* – quelle più diffuse e autorevoli.

Peraltro, occorre stabilire preliminarmente non soltanto la metodologia appropriata all'indagine, ma anche il punto donde essa deve partire. È necessario, senza dubbio, prendere avvio da ciò che è noto. Tuttavia, il noto può venire inteso in due diverse accezioni, ossia come ciò che è noto per noi [*hemîn*] o come ciò che lo è in assoluto [*haplôs*]. Orbene, dovremo partire da quello che è noto *per noi*, vale a dire da quanto è attestato dall'esperienza: in altre parole, dal dato di fatto [*tò hóti*]. Chi poi disponga di una buona formazione morale, questi o conosce già i princìpi o, in ogni caso, giunge agevolmente a comprenderli, senza aver bisogno di particolari spiegazioni; gli altri, invece, devono avere il buonsenso d'imparare da chi ne sappia più di loro.

I principali generi di vita

Gli uomini traggono la loro concezione del bene, e dunque della felicità, dal modo in cui di fatto vivono, ossia dal loro "stile di vita" (*cap. 5*). Ora,

i principali generi di vita sono tre: (a) la vita dedita al godimento [*apolaustikós*], (b) quella politica [*politikós*] e (c) quella contemplativa [*theoretikós*].

(a) Il primo tipo di esistenza ha come fine il *piacere* [*hedoné*]: si tratta di una vita di schiavitù nei confronti delle passioni, degna delle bestie e prediletta dagli individui più rozzi; Aristotele, dal canto suo, non vorrebbe neppure accennare a essa, se non fosse che talora è scelta anche da uomini potenti e famosi (come il mitico Sardanapalo).

(b) La vita politica è indubbiamente migliore della precedente, in quanto ha per fine l'*onore* [*timé*] e, quindi, la *virtù* [*areté*] mediante la quale lo si merita. Anche questa, tuttavia, è una concezione inadeguata della felicità, dal momento che l'onore ci viene attribuito da altri e non costituisce un bene veramente personale, qual è invece la virtù. D'altro canto, è possibile avere quest'ultima solo in potenza e non in atto, oppure attuarla pur trovandosi immersi nella sventura, ossia vivendo in una condizione d'infelicità. Se ne evince che né l'onore, né la virtù presi singolarmente sono in grado di procurare la felicità.

(c) Della vita contemplativa si parlerà più ampiamente nel séguito dell'indagine (sicchè lo Stagirita qui non ne dice altro).

(d) Infine, Aristotele rileva che non è assolutamente il caso di parlare della vita dedita alla ricerca del *guadagno* [*chrematistés*], e questo per due motivi: (α) consacrare l'intera esistenza al perseguimento della ricchezza è contro natura [*bíaios*]; (β) la ricchezza non è un fine in sé, ma va ricercata in funzione di altro.

Argomenti contro la teoria platonica del Bene

Chi pratica il filosofare (*cap. 6*) ha il sacro dovere di onorare la verità [*hósion protimân tèn alétheian*] (1096 a 16-17) anche più dell'amicizia: per tale motivo lo Stagirita si ritiene in diritto, «per quanto pure coloro che hanno introdotto la dottrina delle Idee siano degli amici» (1096 a 13), di esaminare e criticare la teoria platonica del Bene. Platone, dunque, pone il Bene come Idea, ovvero come una realtà comune, universale e una. Tale concezione si rivela tuttavia inaccettabile, e ciò in base ai motivi seguenti.

(1) Il termine 'bene' non è univoco, bensì "polivoco": possiede, cioè, tanti significati quante sono le categorie. E dal momento che la sostanza è per natura anteriore a ciò che è relativo, il significato di 'bene' secondo la categoria della sostanza sarà anteriore a quello secondo le altre categorie. I platonici negano, però, che possa esistere un'Idea comune a una

molteplicità di realtà caratterizzate da un rapporto di anteriorità e posteriorità.

(2) Il termine 'bene', se non fosse "polivoco" – allo stesso modo della parola 'essere' –, non sarebbe predicabile, come invece è, secondo tutte le categorie.

(3) Del bene vi sono diverse scienze, a seconda, per l'appunto, delle categorie; e anche secondo la medesima categoria esso costituisce l'oggetto di più scienze, laddove, se fosse un'unica Idea, verrebbe considerato da una disciplina soltanto.

(4) Come tra 'uomo' e 'Uomo in sé', così anche tra 'bene' e 'Bene in sé' non sussiste alcuna differenza semantica e, conseguentemente, neppure ontologica. Il carattere di eternità che viene attribuito al Bene in sé non arreca, infatti, nessun mutamento al significato del termine 'bene'. (Un discorso a parte meritano poi i pitagorici i quali, seguìti da Speusippo, identificano il Bene con l'Uno.)

(5) I platonici, inoltre, non effettuano alcuna distinzione tra i beni in sé [*kath'hautá*] e i beni strumentali, che vengono perseguìti in funzione dei primi. L'espressione 'beni in sé' può designare o (a) ogni bene che venga ricercato unicamente come scopo, senza costituire a sua volta un mezzo per raggiungere un altro bene, oppure (b) la sola Idea del bene, la quale, però, se non comprende i beni inclusi nella categoria (a), risulterà vuota. D'altro canto, se dipendesse da un'unica Idea, il significato (a) dovrebbe essere anch'esso unico; tuttavia, le realtà concrete che possono essere considerate quali beni in sé (per esempio l'onore, la saggezza, il piacere) hanno definizioni diverse, e le hanno precisamente in quanto beni.

A questo punto, però, lo Stagirita rimanda la questione del Bene in sé ad altra trattazione, osservando che la sua soluzione non sarebbe comunque di alcun rilievo per la presente indagine. Infatti, l'Idea del bene, intesa quale realtà separata e per sé sussistente, quand'anche esistesse, non sarebbe né realizzabile nell'azione, né conseguibile da parte dell'uomo [*ouk àn eíe praktòn oudè ktetòn anthrópo*] (1096 b 33-34). E ciò che Aristotele intende ricercare è il bene *umano*, ovvero quello che l'uomo può di fatto realizzare e acquisire mediante la propria attività, non un ipotetico bene trascendente e inattingibile.

Definizione della felicità

Il bene che l'uomo può realizzare o acquisire con la propria azione (*cap. 7*) costituisce il fine di questa. Esso varia conformemente al differenziarsi

delle azioni e delle arti: per esempio, nella medicina il fine è la salute, nella strategia la vittoria, nell'architettura la casa. Il fine ultimo, perfetto [*téleion*], e quindi il bene supremo [*tò áriston*], che è voluto sempre esclusivamente per sé e mai in funzione di altro, è, per unanime ammissione, la felicità. Questa basta da sola a rendere amabile la vita; in altri termini, è anche autosufficiente [*aútarkes*]. In risposta a una possibile obiezione, Aristotele precisa che l'autosufficienza in questione ha un'essenziale valenza "sociale"; essa, cioè, non va intesa come circoscritta all'individuo, ma – poiché l'uomo è per natura un essere incline a vivere in una comunità [*phýsei politikòn ho ánthropos*] (1097 b 11) – dev'essere riferita a un intero gruppo. Quest'ultimo, peraltro, non può estendersi a tutta l'umanità, e comprende la famiglia, gli amici e i concittadini tra i quali l'individuo concretamente vive.

La funzione dell'uomo in quanto tale

Per giungere a una definizione della felicità, lo Stagirita si domanda, partendo dalla constatazione che vi sono funzioni specifiche dei vari artigiani nonché, a un livello ancora più essenziale, dei diversi organi corporei, quale sia la funzione *propria dell'uomo* [*tò érgon toû anthrópou*]. Il bene per l'uomo dovrà infatti consistere precisamente nell'esercizio di tale funzione. Senza dubbio, non può trattarsi della vita vegetativa – ossia nutritiva [*threptiké*] e accrescitiva [*auxetiké*] –, dal momento che questa è comune a tutti i viventi, e neppure di quella sensitiva [*aisthetiké*], comune, a sua volta, a tutti gli animali. Non rimane dunque se non affermare che la funzione specifica dell'uomo è la vita intesa come una certa attività della parte razionale dell'anima (razionale nella duplice accezione di pensante e di ubbidiente alla ragione), così come essa si attua nell'uomo *buono* [*spoudaîos anér*]. Infatti, come avviene nelle singole attività tecniche, in relazione alle quali si parla del "buon" medico, del "buon" grammatico e così via, parimenti anche per ciò che concerne l'attività in questione è l'uomo "buono", nel senso pregnante del termine, a saperla praticare in modo eccellente, ovvero secondo la virtù che le è propria. Il bene dell'uomo consiste pertanto in un'attività dell'anima secondo virtù [*tò anthrópinon agathòn psychês enérgheia ghínetai kat'aretén*] (1098 a 16-17) e, se le virtù sono molteplici, secondo la migliore e la più perfetta [*katà tèn arísten kaì teleiotáten*]. Perché si possa veramente parlare di felicità, inoltre, tale attività va considerata nella sua compiuta durata, cioè nel corso di una vita intera [*en bío teleío*].

Lo Stagirita precisa poi che il suo intento è soltanto quello di tracciare

un abbozzo della teoria del bene, conferma i limiti metodologici della presente ricerca e sottolinea infine l'importanza della conoscenza dei princìpi, alcuni dei quali si apprendono per induzione [*epagoghê*], altri mediante la sensazione [*aisthéseî*], altri per effetto di una sorta di abitudine [*ethismô tiní*], e così via.

Condizioni della felicità

L'indagine qui condotta, lungi dal poter assumere un carattere meramente deduttivo, deve prendere in esame anche le opinioni correnti (*cap. 8*), delle quali discernere e accogliere gli elementi di verità (rifiutando, nel contempo, gli errori).

Ora, i beni sono comunemente distinti in (I) beni esterni, (II) beni del corpo e (III) beni dell'anima. Aristotele ritiene che solo questi ultimi siano beni nel senso più proprio e al massimo grado [*kyriótata... kaì málista agathá*], e vede la propria tesi confermata tanto dall'antichità di un'opinione siffatta, quanto dal consenso di cui essa gode presso i filosofi. Le teorie correnti asseriscono inoltre che la felicità consiste: (a) nella virtù [*areté*], (b) nella saggezza [*phrónesis*], (c) nella sapienza [*sophía*], (d) in tutti questi fattori presi assieme, (e) in uno di essi in unione con il piacere o comunque non disgiunto da questo [*meth'hedonês è ouk áneu hedonês*], oppure (f) con l'aggiunta dei beni esterni.

Lo Stagirita concorda con chi identifica la felicità con la virtù e, più precisamente, con il suo esercizio [*enérgheia*], il quale comporta di per se stesso un piacere. La felicità è nel contempo ciò che vi è di migliore, di più bello e di massimamente piacevole, ma richiede, per poter sussistere, anche dei beni esterni all'individuo, come amici, denaro, potere, nobiltà, prole, e così via. Comunque la si acquisti, essa è, in ogni caso, il bene umano supremo (*cap. 9*), degno di venire considerato un dono divino.

"Accessibilità" della felicità

La felicità, lungi dal rappresentare una condizione "elitaria", è accessibile a molti, a condizione che essi non siano costituzionalmente refrattari alla virtù; peraltro, non è alla portata né degli animali, i quali non sono in grado di compiere delle azioni virtuose, né dei bambini, giacché la loro esistenza si trova solo nella sua fase iniziale, laddove la felicità implica una vita compiuta.

In effetti, solo alla morte di una persona si può dire se essa sia stata veramente felice (*cap. 10*); questo, non perché la felicità consista nella morte, bensì a motivo del fatto che solo allora le vicende della vita

hanno termine e nessun male (tranne, in certo modo, una disonorante degenerazione dei discendenti) può più colpirla. D'altro canto, la felicità si fonda sulla virtù, la quale è incrollabile anche di fronte alla cattiva sorte e alle sventure, per quanto grandi queste possano essere: esse, anzi, costituiranno un'occasione per l'esercizio della magnanimità e della nobiltà da parte dell'uomo virtuoso e saggio, che saprà restare tale fino alla morte.

Caratteri della felicità

Ancorché sembri innegabile (*cap. 11*) che la sorte degli amici e dei discendenti tocca in qualche modo anche chi è già morto – in effetti, l'asserire il contrario si porrebbe in contrasto e con la forza dell'amicizia, e con l'opinione corrente –, si deve tuttavia riconoscere che le vicende dei vivi non possono avere effetti sostanziali sulla felicità o l'infelicità di chi non è più in vita.

La felicità non va lodata, bensì onorata (*cap. 12*). Degno di lode è infatti ciò che possiede una certa qualità o è relativo a qualcos'altro, ma la felicità non è un bene relativo, così come non lo sono gli dèi. Il bene assoluto è superiore a qualsiasi lode e, quindi, meritevole soltanto di onore. Considerazioni siffatte, ricorda lo Stagirita, venivano svolte anche da Eudosso, allorché questi rilevava che il piacere, pur essendo un bene, non viene lodato; ciò, a giudizio di Eudosso, costituiva una prova del fatto che esso è qualcosa di assoluto e rappresenta quindi il sommo bene. La felicità, inoltre, prosegue Aristotele, è il principio [*archè*] di tutte le nostre azioni, nel senso che ne costituisce la causa finale; sicché, in quanto principio e causa di ogni bene, è qualcosa di onorevole e divino [*tímión ti kaì theîon*].

Struttura dell'anima umana

Al termine del libro (*cap. 13*), il filosofo illustra le poche nozioni sull'anima che ritiene necessarie per la fondazione dell'etica. È infatti necessario, osserva, che il politico sappia qualcosa intorno all'anima, in quanto da un lato egli deve avere una visione globale dell'uomo e, dall'altro, la virtù e la felicità cui deve indirizzare se stesso e gli altri sono, come si è visto, delle attività dell'anima. (In tale contesto, lo Stagirita fa riferimento anche a quanto ha sostenuto negli scritti essoterici.)

L'anima, dunque, si distingue in due parti (o, come potremmo anche dire, in due princìpi funzionali): (I) quella irrazionale [*tò mèn álogon*] e (II) quella razionale [*tò dè lógon échon*]. Aristotele, d'altronde, non entra

in dettagli sulla natura di tali parti: non chiarisce, cioè, in questa sede, se esse siano effettivamente divisibili, al modo delle parti del corpo, oppure se lo siano solo concettualmente. La prima parte, a sua volta, si divide in una parte (a) nutritiva [*threptikón*] o vegetativa [*phytikón*], e in una (b) desiderativa [*epithymetikón*] o appetitiva [*orektikón*].

(a) L'anima nutritiva è comune a tutti i viventi: caratteristica dei vegetali, essa è presente tanto negli embrioni quanto negli individui giunti alla maturità. Costituisce, infatti, il principio che causa la nutrizione e l'accrescimento, e agisce soprattutto durante il sonno. Tuttavia, poiché non ha nulla di specificamente umano e non riguarda affatto la virtù dell'uomo, nella presente indagine la si può accantonare.

(b) La parte desiderativa, invece, se da un lato contrasta con la ragione e le si oppone, dall'altro in qualche misura partecipa a essa, essendo in grado di ubbidire ai suoi ordini.[2]

Virtù etiche e virtù dianoetiche

Le componenti dell'anima che qui vengono espressamente distinte dallo Stagirita sono, dunque, tre: 1) quella irrazionale e totalmente estranea alla ragione, vale a dire la parte nutritiva o vegetativa; 2) quella irrazionale ma capace di ubbidire alla ragione, ovvero la parte desiderativa o, in generale, appetitiva; 3) quella razionale in senso proprio, cioè tale in virtù della sua stessa essenza [*tò lógon échon... kyríos kaì en hautô*] (1103 a 2).

Sulla base di siffatta tripartizione dell'anima, le virtù vengono riunite in due gruppi fondamentali: (A) quelle dell'anima desiderativa, ossia le virtù del carattere [*toû éthous*]; si tratta delle virtù *etiche* [*ethikaí*]; (B) quelle dell'anima razionale in senso proprio, vale a dire le virtù del pensiero: sono, queste, le virtù *dianoetiche* [*dianoetikaí*].

SINTESI - Poiché sono architettoniche le scienze che subordinano a sé le altre, la scienza architettonica per eccellenza è la politica (intesa in senso lato, e dunque come tale da comprendere in sé l'etica), che stabilisce qual è il fine ultimo dell'uomo. L'oggetto della politica è costituito dal più alto dei beni raggiungibili mediante l'azione, vale a dire dalla felicità, a proposito della quale, tuttavia, le opinioni divergono in misura consi-

[2] Va notato che questa parte, presentata ora come una delle due componenti irrazionali dell'anima, è stata considerata in precedenza da Aristotele (cfr. I, 7; 1098 a 35) come una delle due parti razionali.

derevole. Dopo aver ricordato i tre principali generi di vita – quello edonistico, quello politico e quello contemplativo –, Aristotele concentra la propria attenzione sulla dottrina platonica del Bene. La critica fondamentale che rivolge a Platone consiste nell'osservare che il bene non è univoco, bensì "polivoco": ha, cioè, una molteplicità originaria di significati, i quali variano a seconda delle categorie secondo cui esso viene predicato. Ora, il sommo bene per l'uomo non è l'Idea del bene, ma la felicità, e questa è un'attività secondo virtù.

In considerazione della mutevolezza e della parziale indeterminazione del suo oggetto, l'indagine relativa alla vita morale dell'uomo non può proporsi di raggiungere il livello di esattezza e rigore delle matematiche; deve perciò limitarsi a mirare alla massima approssimazione possibile. Il bene per l'uomo in quanto tale consiste nel realizzare la funzione peculiare dell'uomo: si tratta dell'attività della parte razionale dell'anima e, in subordine, di quella della parte desiderativa, nella misura in cui questa è in grado di ubbidire alle direttive della ragione. L'anima dell'uomo si articola infatti in tre parti: (α) vegetativa, (β) desiderativa o appetitiva e (γ) razionale. (α) La prima ha un carattere meramente biologico ed è comune a tutti gli esseri viventi. (β) La seconda presenta una natura duplice: pur essendo, infatti, irrazionale, partecipa, nel contempo, della ragione, perché l'uomo ha la possibilità di governarla conformemente alle direttive di questa. (γ) La terza parte, infine, è quella delle attività intellettuali. Le virtù andranno perciò distinte in due grandi gruppi: da un lato, le virtù etiche, relative al carattere e, quindi, alla seconda parte dell'anima; dall'altro, le virtù dianoetiche, che sono invece proprie dell'anima razionale.

6.2.2 Libro II - Le virtù etiche

Il libro II tratta delle virtù, e in particolare delle virtù etiche, di cui precisa la natura e i requisiti.

Il ruolo dell'abitudine

Mentre le virtù dianoetiche si generano per effetto di un insegnamento [*didaskalía*] che richiede tempo ed esperienza [*empeiría*], quelle etiche (*cap. 1*) traggono origine dall'abitudine [*éthos*]. La natura [*phýsis*], dal canto suo, avendo carattere necessario, non può, in quanto tale, mutare, adottando dei comportamenti diversi da quelli che la contraddistinguono (per esempio, una pietra si dirigerà sempre per natura verso il

basso, e non potrà venire "abituata" ad andare verso l'alto). Di conseguenza, la natura non costituisce il fondamento della virtù, se non in quanto è potenzialmente atta ad accoglierla; in altri termini, non si nasce virtuosi, ma lo si diventa, sia pure sulla base di predisposizioni innate. Il fondamento della virtù è invece rappresentato dall'abitudine a ripetere un certo tipo di azioni, a somiglianza di quanto avviene nelle arti [*téchnai*] e come, del resto, si preoccupano di prescrivere i legislatori.

Importanza della medietà

Lo scopo dell'etica (*cap. 2*) non è una conoscenza fine a se stessa, bensì il miglioramento della persona che agisce; l'etica, dunque, ha finalità non teoretiche, ma pratiche. È necessario agire secondo la retta ragione [*katà tòn orthòn lógon*], il che significa – parlando in termini generali, come si conviene a un'indagine la quale, come la presente, deve procedere in modo schematico [*týpo*] e senza la pretesa di un rigore assoluto [*ouk akribôs*] – che occorre evitare gli eccessi, sia nel senso del troppo [*hyperbolé*], sia in quello del troppo poco [*élleipsis*], puntando, invece, alla medietà [*mesótes*], cioè al giusto mezzo.

Virtù, piacere e dolore

Che le azioni [*práxeis*] e le passioni [*páthe*], e quindi anche le virtù che le concernono, abbiano una relazione essenziale con il piacere [*hedoné*] e il dolore [*lýpe*], lo Stagirita lo dimostra (*cap. 3*) avvalendosi degli otto argomenti seguenti. (a) È per il piacere che facciamo il male, ed è a causa del dolore che ci asteniamo dal fare il bene. (b) La virtù è connessa con le azioni e le passioni, le quali implicano il piacere e il dolore. (c) Nelle punizioni si fa uso del dolore per correggere chi sbaglia avviandolo verso il bene. (d) La virtù e il vizio traggono origine dal perseguire o dal fuggire i piaceri e i dolori rispettivamente nel modo corretto o in quello scorretto. (e) I moventi dell'azione possono essere o ciò che è moralmente bello [*tò kalón*], o l'utile [*tò symphéron*], oppure il piacevole [*tò hedý*]: quest'ultimo, però, ha in certo modo un'estensione assai più vasta degli altri due, sia perché li accompagna, sia perché costituisce un movente fondamentale anche per gli animali. (f) La tendenza al piacere nasce con l'uomo e si sviluppa parallelamente alla sua crescita. (g) In genere, siamo soliti misurare le nostre azioni avvalendoci del metro del piacere e del dolore. (h) Il piacere, infine, è più difficile da dominare dell'impulsività.

Tutti questi argomenti confermano l'importanza decisiva che va rico-

nosciuta al tema del piacere e del dolore. Si deve altresì considerare che le azioni in cui si attua una determinata virtù sono del medesimo tipo di quelle che la fanno nascere e svilupparsi; parimenti, sono ancora delle azioni dello stesso genere a distruggerla, quando vengano compiute in modo contrario.

Requisiti delle azioni virtuose

Tra l'arte e la virtù esiste una certa affinità (*cap. 4*), dal momento che entrambe si acquisiscono mediante la pratica. A giudizio di Aristotele, infatti, è compiendo delle azioni giuste che si diviene giusti, così come si diventa temperanti compiendo delle azioni temperate. Per qualificare determinate azioni come virtuose è tuttavia indispensabile la presenza di ulteriori requisiti di natura più "soggettiva". Chi effettua tali azioni deve (1) compierle in una condizione di piena consapevolezza [*eidós*]; (2) farle oggetto di una scelta deliberata [*prohairoúmenos*] e anzi, più precisamente, sceglierle per se stesse [*di'autá*]; (3) realizzarle in una disposizione d'animo salda e immutabile [*bebaíos kaì ametakinétos échon*].

Le virtù come disposizioni

Nell'anima si trovano (*cap. 5*): (a) delle passioni [*páthe*], quali il desiderio, l'ira ecc.; (b) delle facoltà [*dynámeis*], come quelle di adirarsi o di addolorarsi; (c) delle disposizioni [*héxeis*], in virtù delle quali ci comportiamo bene o male relativamente alle passioni (rispetto all'ira, per esempio, se ci adiriamo violentemente, debolmente, oppure in giusta misura).

Le virtù e i vizi non sono (a) delle passioni in quanto: (α) non è in base alle passioni che stabiliamo il valore morale degli individui, distinguendoli in virtuosi e malvagi; (β) correlativamente, non si viene lodati o biasimati a motivo delle passioni; (γ) le passioni non sono frutto di una scelta; (δ) esse, inoltre, "muovono" l'anima e non ne costituiscono uno stato abituale e costante. Le virtù e i vizi, d'altro canto, non sono neppure (b) delle facoltà, e questo per i primi due motivi in precedenza illustrati, nonché per il fatto che le facoltà sono naturali, laddove le virtù sono acquisite. Rimane dunque soltanto una possibilità: le virtù sono (c) delle *disposizioni*, ovvero dei modi di essere permanenti dell'anima.

Definizione della virtù

Avendo appurato, così, che la virtù appartiene al genere delle disposizioni dell'anima, Aristotele si propone ora (*cap. 6*) d'individuarne la dif-

ferenza specifica. In termini generali, la virtù rende "buono", valente, ciò di cui è virtù, permettendogli di svolgere adeguatamente, ossia bene, la sua funzione specifica. Tale principio vale anche per l'uomo. Alla domanda relativa a quale sia il carattere oggettivo proprio di un'azione che si possa definire buona e virtuosa, lo Stagirita risponde che esso consiste in una determinata *misura*, intermedia tra un eccesso e un difetto. La virtù etica è, precisamente, una disposizione dell'anima a realizzare nell'azione una misura che colga il giusto mezzo nel soddisfacimento delle passioni, collocandosi tra un estremo per eccesso e uno per difetto. In rapporto alle virtù etiche, e quindi alle passioni e alle azioni alle quali esse si riferiscono, il criterio del giusto mezzo ha quali coordinate essenziali l'opportunità del momento, la convenienza dei motivi, dei fini e delle modalità d'azione, nonché la qualità delle persone nei cui confronti si agisce. Se tutte queste condizioni sono rispettate, si può dire che l'azione coglie il giusto mezzo e, conseguentemente, che è buona. Il criterio per la determinazione del giusto mezzo ha una valenza di forte concretezza, essendo quello cui di fatto si attiene l'*uomo saggio* [*phrónimos*]. La definizione della virtù sarà dunque la seguente: essa costituisce

> (...) una disposizione relativa alla scelta, consistente in una medietà in rapporto a noi determinata sulla base di un criterio, vale a dire di quello conformemente al quale la determinerebbe l'uomo saggio [*héxis prohairetiké, en mesóteti oúsa tê pròs hemâs, horisméne lógo kaì hô àn ho phrónimos horíseien*].
>
> II, 6; 1106 b 36 - 1107 a 2

Il giusto mezzo [*mesótes*] non va peraltro inteso, puntualizza Aristotele, come mediocrità, bensì come l'eccellenza suprema dell'azione. In effetti, ciò che sta in mezzo a due estremi parimenti negativi e viziosi, dal punto di vista dell'ottimo e del bene [*katà... tò áriston kaì tò eû*] costituisce un culmine [*akrótes*]. Non tutte le azioni, comunque, ammettono il giusto mezzo, giacché alcune di esse sono strutturalmente viziose.

La "tavola" delle virtù etiche

Lo Stagirita si richiama quindi (*cap. 7*) a una tavola contenente l'elenco delle singole virtù etiche e dei relativi contrari – sia nel senso dell'eccesso, sia in quello del difetto – che non ci è pervenuta, ma che è possibile ricostruire in base a quanto egli ora afferma.

Abbiamo, così, le seguenti virtù: 1. il coraggio [*andreía*], che è la medietà tra la viltà e la temerarietà; 2. la temperanza [*sophrosýne*], che è la

medietà tra l'intemperanza e l'insensibilità; 3. la liberalità [*eleutheriótes*], che è la medietà tra la prodigalità e l'avarizia; 4. la magnificenza [*megaloprépeia*], che è la medietà tra la pacchianeria e la meschinità; 5. la magnanimità [*megalopsychía*], che è la medietà tra la vanità e la pusillanimità; 6. la virtù, priva di nome in greco, di chi aspira legittimamente ai piccoli onori (si potrebbe chiamarla ambizione positiva), che è la medietà tra l'ambizione eccessiva e la mancanza di ambizione; 7. la bonarietà [*praótes*], che è la medietà tra l'irascibilità e la flemma; 8. la sincerità [*alétheia*], che è la medietà tra la millanteria e l'ironia; 9. lo spirito [*eutrapelía*], che è la medietà tra la buffoneria e la rozzezza; 10. la socievolezza [*philía*], che è la medietà tra la compiacenza (e l'adulazione) e la litigiosità; 11. il pudore [*aidós*], che è la medietà tra la timidezza e la sfacciataggine; 12. l'indignazione [*némesis*], che è la medietà tra l'invidia e la malevolenza. Per quel che concerne la (13.) giustizia [*dikaiosýne*] e, parimenti, le virtù dianoetiche, Aristotele rinvia al séguito della trattazione: alla prima sarà dedicato l'intero libro V, mentre delle seconde tratterà il VI.

Virtù e vizi

I vizi opposti sono contrari (*cap. 8*) sia fra loro, sia alla virtù, la quale appare come un eccesso rispetto al vizio risultante dal difetto e, al tempo stesso, come un difetto rispetto al vizio derivante dall'eccesso: per esempio, l'uomo coraggioso sembra temerario rispetto al vile e vile rispetto al temerario, e l'uomo liberale appare prodigo in confronto all'avaro e avaro a paragone del prodigo.

La massima contrarietà [*enantiótes*] sussiste fra i vizi estremi piuttosto che fra loro e la relativa virtù, con la quale essi hanno talvolta una certa somiglianza. Rispetto, poi, alla virtù, che è situata nel mezzo, la massima contrarietà l'ha ora l'uno, ora l'altro dei vizi opposti, a seconda dei casi. La medietà della virtù non può essere determinata, infatti, avvalendosi di metodi puramente matematici, giacché presenta una certa flessibilità. Per esempio, ciò che si oppone di più al coraggio non è la temerarietà (che è l'eccesso), bensì la viltà (che è il difetto), e quel che si trova in maggiore opposizione rispetto alla temperanza non è l'insensibilità (che è il difetto) bensì l'intemperanza (che è l'eccesso).

L'individuazione del giusto mezzo

Cogliere il giusto mezzo [*tò méson labeîn*] in ogni cosa non è certo agevole (*cap. 9*), dal momento che, come si è detto, la medietà dipende da

una molteplicità di fattori: le circostanze, la misura, lo scopo e la modalità convenienti. Si tratta di un cómpito [*érgon*] quanto mai impegnativo, e perciò anche bello e lodevole. Dei due vizi estremi, l'uno è colpevole in misura maggiore, l'altro meno: è perciò necessario che scegliamo il male minore, sforzandoci di allontanarci nella misura del possibile dal vizio al quale la nostra natura ci rende più inclini.

Possiamo scoprire ciò verso cui ci spinge più fortemente la nostra inclinazione basandoci sulla circostanza che si tratta di quanto ci procura il piacere maggiore. È necessario essere quanto mai circospetti nei confronti del piacere, dal momento che esso può facilmente corrompere il nostro giudizio e indurci in errore. In ogni caso, dobbiamo non soltanto puntare alla medietà, ma anche saperci muovere con duttilità ora verso l'uno e ora verso l'altro estremo, a seconda delle circostanze concrete che qualificano la situazione particolare.

SINTESI - Aristotele prende dunque avvio dalla constatazione del fatto che il comportamento nostro e altrui è oggetto di lode o di biasimo, e rileva che tali valutazioni non possono riguardare né le passioni, né l'indole di un individuo, giacché tanto le prime quanto la seconda possiedono un carattere di necessità e d'inevitabilità. L'uomo ha però la possibilità di adottare degli atteggiamenti differenziati nei riguardi delle proprie passioni e, anzi, di acquisire una disposizione costante a comportarsi in un certo modo rispetto a esse. La virtù consiste appunto in tale disposizione, quando questa contribuisce a far compiere all'anima le sue funzioni più elevate.

(A) Sul piano "oggettivo", il carattere di un'azione qualificabile come buona consiste in una determinata misura, intermedia tra un eccesso e un difetto. La virtù etica è, precisamente, una disposizione dell'anima a realizzare nell'azione una misura capace di cogliere il giusto mezzo nel soddisfacimento delle passioni. Il criterio per la determinazione del giusto mezzo s'identifica, in concreto, con quello di cui si avvale il saggio, ossia l'uomo "buono" nel senso pregnante del termine. Mentre, dunque, l'etica platonica trovava il proprio termine di riferimento nell'Idea del bene, quella aristotelica ha il proprio baricentro al livello dell'immanenza: il suo perno è rappresentato, infatti, dall'imitazione del saggio.

(B) Sul piano "soggettivo", poi, le condizioni necessarie per definire virtuosa un'azione sono tre: il soggetto (I) deve conoscere tutti gli elementi (o, almeno, i principali) che concorrono a determinare la situazione concreta in cui effettua l'azione; (II) deve compierla per una scelta

deliberata (questa nozione verrà precisata da Aristotele nel libro III); (III) deve determinarsi sulla base di una propria disposizione stabile: in altri termini, dev'essere motivato dalla virtù. In mancanza anche di una sola di tali condizioni, l'azione può risultare "oggettivamente" buona, ma non va considerata virtuosa in senso proprio.

Lungi dall'appartenere all'uomo per natura, le virtù etiche si acquisiscono mediante la pratica: perché s'instaurino è infatti necessaria l'abitudine, derivante dalla ripetizione frequente di azioni dello stesso tipo. Pertanto, è d'importanza decisiva che si venga iniziati alle abitudini virtuose fin dall'infanzia.

6.2.3 Libro III I fattori dell'azione morale (capp. 1-5). Esame di specifiche virtù etiche (capp. 6-12)

Nei primi cinque capitoli, Aristotele analizza la dinamica dell'azione, in quanto questa è soggetta alla valutazione morale. Dopo aver precisato che le azioni morali appartengono alla categoria delle azioni volontarie, il filosofo chiarisce che il fine da attuare è oggetto della volontà, mentre i mezzi sono oggetto della scelta, la quale è preceduta da un calcolo razionale (la deliberazione) dei mezzi adatti al conseguimento del fine.

Volontario e involontario

Innanzi tutto, lo Stagirita affronta il problema del carattere volontario [*hekoúsion*] oppure involontario [*akoúsion*] delle passioni [*páthe*] e delle azioni [*práxeis*] umane (*cap. 1*). La questione è d'importanza decisiva, in quanto la valutazione delle azioni da parte della collettività dipende precisamente da questi due caratteri: mentre, infatti, le passioni e le azioni volontarie vengono lodate o biasimate, quelle involontarie sono fatte oggetto di perdono e talora anche di compassione. La distinzione tra le due classi suddette di passioni e di azioni è fondamentale, pertanto, anche per i legislatori.

Le azioni involontarie [*akoúsia*] si partiscono in due categorie, a seconda che vengano compiute (a) per forza [*bía*] o (b) per ignoranza [*di'ágnoian*].

(a) Al primo gruppo appartengono gli atti nei quali il principio motore è esterno al soggetto, sicché questi non vi concorre affatto in quanto soggetto e ne costituisce esclusivamente uno strumento passivo. Analoghi a questi sono alcuni atti misti, che nessuno compirebbe di propria spontanea iniziativa, ma che vengono effettuati volontariamente sotto la

pressione di costrizioni esterne e sono spesso, ancorché non sempre, giustificabili (per esempio, se un tiranno ha in suo potere i nostri genitori o i nostri figli e ci costringe a commettere qualche crimine con la minaccia di ucciderli qualora non ubbidissimo). Senza dubbio, osserva Aristotele, non è agevole discernere la volontarietà di simili atti, e soprattutto individuare le motivazioni che possono renderli accettabili, sicché il valutarli adeguatamente sul piano morale è cosa assai problematica.

(b) Per definizione, ogni atto che sia compiuto per ignoranza è *non volontario* [*ouch hekoúsion*]. Esso, poi, risulta *involontario* in senso stretto [*akoúsion*]: 1) quando provoca sofferenza in chi agisce; 2) quando l'ignoranza, lungi dal costituire una mera circostanza concomitante, rappresenta il vero e proprio motivo dell'azione; 3) quando tale ignoranza non si riferisce né a ciò che si deve fare nel singolo caso, né ai princìpi universali (perché allora essa sarebbe senz'altro colpevole), bensì agli elementi particolari dai quali è costituita la situazione concreta in cui l'azione viene mandata a effetto. Tali elementi sono, oltre al soggetto agente (che, evidentemente, non può ignorare se stesso): (α) l'atto che si sta compiendo, (β) l'oggetto o la persona alla quale è rivolto, (γ) il mezzo realmente impiegato, (δ) lo scopo perseguìto e (ε) il modo del compimento.

Un'azione è effettivamente involontaria quando è determinata dall'ignoranza di qualcuno degli elementi menzionati, a condizione, però, che essa provochi sofferenza in chi agisce. Correlativamente, sarà *volontario* l'atto in cui il soggetto agente ha in se stesso il principio che lo induce all'azione e conosce altresì le circostanze particolari in cui questa si attua [*hoû he archè en autô eidóti tà kath'hékasta en hoîs he prâxis*] (1111 a 23-24).

La scelta

Lo Stagirita procede quindi (*cap. 2*) a definire la scelta [*prohaíresis*]: un fattore la cui connessione con la virtù è quanto mai stretta. La scelta è indubbiamente qualcosa di volontario; d'altro canto, non esaurisce il dominio della volontarietà, giacché i bambini e gli animali, pur non potendo scegliere, possono, nondimeno, agire volontariamente, e un discorso analogo vale pure nel caso dei nostri atti improvvisi.

La scelta, chiarisce Aristotele, (a) non è un desiderio [*epithymía*], dal momento che questo, diversamente da essa, (I) è comune pure agli esseri irrazionali; (II) muove l'incontinente; (III) non ha come contrario un altro desiderio; (IV) ha per oggetto il piacevole (che invece non costituisce

l'oggetto della scelta). Essa, d'altro canto, (b) non è neppure impulsività [*thymós*], e ciò tanto per il motivo (I) relativo al desiderio, quanto per comune convinzione.

Ma la scelta non coincide neppure con (c) la volontà [*boúlesis*], per quanto tra loro non manchino delle somiglianze. La volontà, infatti, (I) può avere per oggetto anche l'impossibile [*tà adýnata*] (come nel caso della volontà dell'immortalità); (II) può riguardare qualcosa che può essere realizzato esclusivamente da altri, e non dal soggetto che vuole; (III) concerne il fine [*télos*] e non i mezzi mediante i quali raggiungerlo [*tà pròs tò télos*]. La scelta, per contro, verte sui mezzi e su ciò che non solo è possibile in sé, ma è tale, in particolare, per chi sceglie.

Infine, la scelta non è né (d) l'opinione [*dóxa*] in generale, né (e) un suo tipo determinato. A differenza dell'opinione, infatti, essa (I) qualifica moralmente il soggetto; (II) non è un atto conoscitivo, ma ha carattere pratico; (III) non è né vera né falsa, ma si dirige, oppure no, a quel che si deve; (IV) il suo oggetto è conosciuto adeguatamente (come buono), laddove quello dell'opinione non lo è; (V) può essere cattiva anche nel caso in cui venga compiuta da chi ha delle opinioni buone.

La scelta appartiene dunque al genere degli atti volontari, e la sua differenza specifica consiste nel fatto che è accompagnata dalla ragione e dal pensiero [*metà lógou kaì dianoías*], ossia è *preceduta da una deliberazione* [*probebouleuménon*].

La deliberazione

A sua volta, la deliberazione [*boúleusis/boulé*] non può vertere su quanto è determinato dalla necessità, dalla natura o dal caso, ma solo sulle cose che dipendono *da noi* (*cap. 3*), vale a dire su quelle che noi stessi possiamo compiere [*bouleuómetha dè perì tôn eph'hemîn kaì praktôn*] (1112 a 30-31). Sugli oggetti del pensiero è possibile deliberare solo se e nella misura in cui essi presentano una relativa indeterminatezza: così, per esempio, non si può deliberare sulle lettere dell'alfabeto o su un teorema di geometria, laddove una possibilità siffatta sussiste in relazione a problemi di medicina o di strategia. Inoltre, non si delibera sui fini, bensì esclusivamente sui *mezzi*.

La dinamica dell'azione morale si precisa quindi nei termini seguenti: una volta che siano stati posti i fini, il pensiero ricerca i mezzi (deliberazione) nell'àmbito di ciò che è possibile realizzare in futuro e la cui attuazione dipende da noi; il giudizio così ottenuto diviene oggetto della scelta, la quale è, per l'appunto, desiderio deliberato [*bouleutikè órexis*]

di cose che dipendono da noi. Tale desiderio conforme alla deliberazione è una tensione razionale all'attuazione del mezzo, la quale a sua volta produce e determina l'azione.

Bene reale e bene apparente

Come si è visto, il fine è l'oggetto della volontà. Si pone perciò l'interrogativo (*cap. 4*) se questa si rivolga al bene [*tagathón*], oppure a ciò che *sembra* tale, vale a dire al bene apparente [*tòn phainómenon agathón*]. Qualora vengano assunte in forma astratta e unilaterale, le due alternative danno origine a un'aporia insolubile, sicché Aristotele si studia di operare fra esse una sorta di mediazione. Il filosofo distingue così il piano "oggettivo" da quello "soggettivo": mentre sul primo l'oggetto della volontà è il bene, sul secondo è ciò che appare tale. All'uomo virtuoso – il cui ruolo normativo viene in tal guisa riaffermato – appare come bene ciò che è veramente tale, dal momento che egli giudica rettamente di ogni cosa [*ho spoudaîos... hékasta krínei orthôs*]. È precisamente la coincidenza che in lui si realizza tra valutazione e realtà a conferirgli quella funzione di regola e misura [*kanòn kaì métron*] che gli è propria. Nel soggetto vizioso, invece, si verifica il contrario.

Volontarietà della virtù e del vizio

Come l'agire e il non agire, così anche la virtù e il vizio dipendono da noi [*eph'hemîn*] e, di conseguenza, sono volontari (*cap. 5*). Tale loro statuto è confermato sia dalla condotta degli individui, sia dall'atteggiamento dei legislatori, i quali, allorché comandano o vietano, premiano o puniscono, presuppongono appunto la volontarietà delle azioni umane.

È assurdo negare che le disposizioni del carattere [*hai héxeis*], non diversamente da quelle del corpo, nascano dall'esercizio [*ek toû energheîn*], vale a dire dalla ripetizione degli stessi atti. Poiché infatti tali atti sono volontari, lo sono, parimenti, le disposizioni che ne derivano, ancorché queste, a motivo della loro peculiare natura, tolgano il carattere della volontarietà alle azioni che determinano. Né è scusabile chi ha acquisito delle disposizioni morali che gli facciano apparire come bene quello che tale non è: queste disposizioni viziose sono state acquistate, infatti, con degli atti volontari, e sono dunque anch'esse volontarie.

SINTESI - Nei primi cinque capitoli, Aristotele partisce le azioni umane in due grandi categorie: (a) le azioni volontarie e (b) quelle involontarie. (a) Nella prima categoria rientrano tutte le azioni che l'uomo compie in

piena consapevolezza e avendo in se stesso il principio che lo spinge ad agire. (b) Sono involontarie, invece, le azioni ch'egli compie perché vi è, direttamente o indirettamente, costretto da altri, come pure quelle che effettua senza rendersi conto in maniera chiara e completa di tutti gli elementi (o, almeno, dei più importanti) implicati nell'azione. Soltanto le azioni volontarie sono passibili di lode o di biasimo da parte della collettività.

La *scelta* è un atto volontario determinato dal pensiero. A differenza della volontà, che verte sul fine, essa riguarda i mezzi dei quali il soggetto decide di avvalersi per raggiungere il fine. La scelta dipende in termini esclusivi dal soggetto e rappresenta l'elemento che rende moralmente valutabile un'azione. La scelta, a sua volta, presuppone la *deliberazione*, vale a dire la valutazione razionale dell'idoneità dei mezzi a raggiungere il fine.

È bensì vero che la virtù e il vizio sono disposizioni e non azioni, e che la volontarietà è propria di queste ultime; tuttavia, le disposizioni nascono dalla ripetizione di azioni volontarie e vanno pertanto considerate anch'esse volontarie, perché, in ultima analisi, sono causate dal soggetto stesso in cui s'instaurano. Di conseguenza, pure la virtù e il vizio sono volontari.

Esame delle virtù etiche

A questo punto, comincia un'attenta disamina delle singole virtù etiche: troviamo innanzi tutto (1.) il coraggio e (2.) la temperanza. Nell'analizzare i comportamenti umani, le loro motivazioni e le situazioni in cui essi hanno luogo, e nel precisare il loro diverso valore morale, lo Stagirita dà prova di una straordinaria capacità di penetrazione psicologica; al tempo stesso, fornisce un quadro di estremo interesse del mondo greco del IV secolo a.C. (si tratta di elementi che verranno ripresi, su un piano più schiettamente letterario, dal suo discepolo e successore Teofrasto nei celebri *Caratteri*).

Il coraggio

Innanzi tutto (*cap. 6*), Aristotele prende in esame il coraggio [*andreía*] che, come si è visto, costituisce la virtù intermedia fra i due eccessi viziosi della viltà e della temerarietà. La paura è l'attesa di un male; tuttavia, non tutti i mali vanno paventati, ma solo quelli di cui possiamo essere noi stessi la causa. La virtù del coraggio emerge soprattutto dinanzi alla morte, e in particolare alla morte in guerra: nella situazione, cioè, in

cui il pericolo risulta più grande e temibile e al tempo stesso, secondo lo Stagirita, più bello.

Il coraggioso teme i pericoli superiori alle forze umane (*cap. 7*), ma anche quelli che si collocano sul piano umano; tuttavia sa affrontarli nel modo e nel momento dovuti, mosso dal desiderio dell'onore. Chi non ha mai paura è o insensibile o pazzo; spesso, d'altro canto, il temerario simula soltanto il coraggio, ed è fondamentalmente un vile. E vile è chi teme ciò che in realtà non è temibile, oppure teme nel modo o nel momento sbagliati.

Il linguaggio comune fa rientrare nell'area semantica del termine 'coraggio' cinque atteggiamenti (*cap. 8*) che a giudizio di Aristotele ricevono tale qualifica solo in forma più o meno impropria.

(a) Il coraggio civile o politico [*andreía politiké*] è quello che mostra le affinità più spiccate con il vero coraggio, in quanto trae origine dal desiderio del bello nonché dalla virtù, dalla brama dell'onore e dalla repulsione per il biasimo, in conformità a quanto è stabilito dalle leggi. A tale categoria appartengono, pur se a un livello inferiore, anche coloro che si comportano da coraggiosi perché costretti dai loro capi militari.

(b) Il coraggio dei soldati di professione, dal canto suo, è più apparente che reale, perché è dovuto alla loro maggiore esperienza delle situazioni di pericolo.

(c) L'impulsività, che in se stessa è comune anche alle bestie, se scaturisce da una scelta ed è accompagnata dalla consapevolezza del fine, può avvicinarsi molto al coraggio, pur se ne differisce in quanto non ha come movente primario l'amore per ciò che è moralmente bello.

(d) Viceversa, non sono coraggiosi in senso proprio quanti appaiono tali solo perché hanno grande fiducia nelle proprie forze e sottovalutano, correlativamente, i pericoli.

(e) Ancor più lontani dall'autentico coraggio sono poi, a dispetto dell'apparenza, quelli che non vedono i pericoli e, al tempo stesso, non nutrono una fiducia particolare in se stessi.

Concludendo l'analisi, Aristotele rileva (*cap. 9*) che il coraggio si manifesta soprattutto di fronte a ciò che genera paura e implica sofferenza; d'altro canto, una volta conseguito lo scopo dell'azione, esso origina un piacevole senso di soddisfazione. L'uomo più virtuoso, e quindi più felice, è colui che più ha da perdere con la morte; di conseguenza, è anche quello che la teme di più. E quando l'accetta perché giudica tale sacrificio un bene maggiore della sua stessa felicità, manifesta la virtù del coraggio nel suo grado supremo.

La temperanza

Lo Stagirita passa quindi (*cap. 10*) alla temperanza [*sophrosýne*], la quale si riferisce strutturalmente ai piaceri o, per essere più precisi, a una loro specifica categoria: dal suo àmbito sono infatti esclusi i piaceri dell'anima e gran parte di quelli del corpo. Ancorché pure i piaceri derivanti dalla vista, dall'udito, dall'olfatto e dal gusto possano in qualche modo e in varia misura essere goduti in grado superiore o inferiore al conveniente, sono, tuttavia, solo i piaceri connessi al tatto (e relativi non al corpo nella sua totalità, bensì esclusivamente a certe sue parti) a costituire l'àmbito nel quale si esercita la temperanza. Si tratta dei piaceri del mangiare, del bere e dell'attività sessuale. Dal momento che essi sono comuni anche agli animali, l'intemperanza [*akolasía*] è giustamente considerata, osserva Aristotele, il peggiore dei vizi, giacché ci concerne in quanto animali e non in quanto uomini [*hóti ouch hê ánthropoí esmen hypárchei, all'hê zôa*] (1118 b 2-3).

Da un lato (*cap. 11*), vi sono (I) i desideri comuni a tutti gli uomini [*koinaí*] e naturali; dall'altro, (II) quelli propri dell'individuo [*ídioi*] e acquisiti [*epíthetoi*].

(I) In relazione ai primi, sono pochi quelli che sbagliano, e sempre per eccesso (dal canto suo, chi non avverte alcun piacere mostra un'insensibilità disumana: non esiste neppure un nome specifico per designare un individuo siffatto).

(II) Molti, al contrario, peccano per eccesso nel soddisfare i propri desideri particolari; la loro viziosità si manifesta nel fatto che costoro provano piacere nei confronti di oggetti indegni, oppure godono in misura superiore al lecito o in momenti sbagliati. La temperanza e l'intemperanza hanno una stretta connessione anche con il dolore. A differenza dell'uomo temperante, l'intemperante soffre comunque, sia quando desidera, sia, a maggior ragione, quando non ottiene quello che brama.

Gli atti cagionati dall'intemperanza si collocano a un livello di volontarietà più alto di quelli compiuti per viltà (*cap. 12*). Questi ultimi sono provocati da fatti esterni, laddove i primi traggono origine da impulsi interni al soggetto. Nelle situazioni specifiche, la causa degli atti compiuti per viltà è una paura che sconvolge e costringe, mentre quella delle azioni dettate dall'intemperanza è costituita da un piacere che lusinga e attrae. In queste, il soggetto può opporre una resistenza maggiore, sicché l'intemperanza implica, in concreto, un tasso più elevato di responsabilità e quindi di colpevolezza. Su un piano generale, tuttavia, dal momento che nessuno vuole essere intemperante di proposito – si è visto in-

fatti come l'intemperanza comporti sofferenza, e nessuno vuole soffrire –, il vile è più responsabile, e quindi più colpevole, dell'intemperante. Simili all'intemperante, pur se a lui non identici, giacché manca loro la capacità di ragionare, sono poi i fanciulli, nei quali il desiderio del piacere [*he toû hedéos órexis*] è naturale. E come i fanciulli devono ubbidire all'autorità del pedagogo, così la facoltà desiderativa dell'uomo deve sottomettersi ai dettami della ragione.

6.2.4 Libro IV - Proseguimento dell'esame delle virtù etiche

Aristotele prosegue l'analisi delle virtù etiche, esaminando: (3.) la liberalità; (4.) la magnificenza; (5.) la magnanimità; (6.) il giusto amore per gli onori, o ambizione positiva; (7.) la bonarietà; (8.) l'affabilità; (9.) la sincerità; (10.) lo spirito; (11.) il pudore. Il libro III ha già trattato del (1.) coraggio e della (2.) temperanza, mentre alla (13.) giustizia sarà dedicato l'intero libro V. Rispetto all'elenco delle virtù etiche presente nel cap. 7 del libro II, manca solo (12.) l'indignazione [*némesis*]. Di questa, che costituisce la medietà tra l'invidia e la malevolenza, e consiste nell'addolorarsi a motivo di coloro che hanno successo senza meritarlo (*ho... nemesetikòs lypeîtai epì toîs anaxíos eû práttousin*: 1108 b 3-4), lo Stagirita ora non parla. È possibile che vi sia una lacuna nel testo, oppure che il filosofo presupponga come noto e sufficiente quanto ha scritto in proposito nel cap. 9 del libro II della *Retorica*.

La liberalità

La liberalità [*eleutheriótes*] è la virtù (*cap. 1*) che coglie il giusto mezzo in relazione al dare e al ricevere i beni materiali [*chrémata*], definiti da Aristotele come «tutte le cose il cui valore viene misurato in denaro» [*pánta hóson he axía nomísmati metreîtai*] (1119 b 26-27).

Il dare, cioè lo spendere e il donare, è un uso [*chrêsis*], laddove il ricevere, ovvero il prendere e il conservare, costituisce un possesso [*ktêsis*]; ora, poiché l'uso può essere buono o cattivo in misura superiore al possesso, tanto la liberalità quanto i vizi corrispondenti, ossia l'avarizia e la prodigalità, riguarderanno principalmente l'attività del dare. La liberalità ha per scopo la bellezza morale, si rivolge a coloro cui è corretto che sia rivolta, e questo nella misura, nel tempo e nel luogo opportuni; al pari di ogni virtù, inoltre, è accompagnata da un piacevole senso di soddisfazione. La giusta misura, infine, è determinata in proporzione all'entità del patrimonio di chi spende o dona.

Dei vizi relativi all'uso dei beni materiali il peggiore è l'avarizia. Il prodigo, infatti, dona troppo agli altri e prende da loro troppo poco, laddove l'avaro prende troppo e dà troppo poco. Mentre inoltre il prodigo invecchiando o impoverendosi è costretto a correggersi, e può giungere in tal modo alla medietà, l'avaro nelle medesime condizioni aggrava il proprio vizio. Infine, il prodigo danneggia se stesso ma fa del bene agli altri; l'avaro, al contrario, non solo non dà nulla di quanto possiede, ma tende pure ad appropriarsi senza scrupoli di quel che appartiene agli altri.

La magnificenza

La magnificenza [*megaloprépeia*] si distingue dalla liberalità (*cap. 2*) per il fatto che non riguarda le donazioni, ma soltanto le spese. Si tratta, infatti, della virtù di chi sa sostenere delle spese considerevoli in proporzione all'entità del proprio patrimonio nonché all'oggetto e alle circostanze della spesa, e questo collocandosi al giusto punto di equilibrio tra la meschinità, da un lato, e la volgare ostentazione o pacchianeria, dall'altro.

Allo stesso modo di tutte le virtù, anche la magnificenza mira alla bellezza morale e viene esercitata con piacere. Come si è detto, essa si realizza nella grandezza delle spese: non però in spese di qualsiasi sorta, bensì in quelle, di carattere onorifico, relative al culto, oppure connesse all'interesse della collettività. E poiché l'entità della spesa è proporzionale al patrimonio di chi la sostiene, la magnificenza sarà una virtù delle classi superiori per censo, oltre che per nobiltà e distinzione.

Nell'àmbito privato, infine, la magnificenza si attua in quelle spese che vengono sostenute una volta sola (in quelle, per esempio, per le feste nuziali o per l'arredamento della casa). L'ostentazione di ricchezza sproporzionata al proprio patrimonio e alla situazione effettiva è una forma di volgarità. L'uomo meschino, per contro, non è mai all'altezza della situazione; d'altro canto, dal momento che non danneggia nessuno, non ne trae disonore.

La magnanimità

Quanto alla magnanimità [*megalopsychía*], il magnanimo (*cap. 3*) è chi stima se stesso degno di grandi cose, e lo è realmente. Chi ha di se stesso una stima insufficiente è pusillanime; chi invece ha molta stima di sé, senza però meritarla, è vanitoso; infine, chi è degno di piccole cose e tale si stima, è modesto. Dal momento che il massimo dei beni esterni è l'onore [*timé*], e il più grande di quelli dell'anima è la virtù [*areté*], la ma-

gnanimità, in quanto apprezzamento della propria effettiva grandezza, comporta sia una completa e perfetta virtù, sia il sentimento di meritare l'alto onore che a questa è riservato. Di conseguenza, il magnanimo, essendo degno delle cose più grandi, dovrà essere un uomo assolutamente ottimo [*áristos*]. E l'onore di cui il magnanimo si reputa degno sarà ancora più grande se egli possiederà anche gli altri beni esterni, ovvero la nobiltà, la ricchezza, il potere e la fortuna, rispetto ai quali riuscirà a comportarsi sempre con misura. Il magnanimo ama il pericolo quando è bello, è benefico (ma non vuole a sua volta essere beneficato), manifesta apertamente i propri sentimenti e pensieri, ha un'assoluta autonomia morale e mostra la propria superiorità anche con la riservatezza, con la facilità a dimenticare le offese, con il bastare a sé medesimo e persino con il proprio portamento tranquillo e dignitoso.

La giusta ambizione

L'aspirare agli onori nella misura e nel modo convenienti è una virtù (*cap. 4*) che in greco non viene designata da alcun nome specifico. La si potrebbe chiamare 'ambizione' [*philotimía*], se questo termine non indicasse anche una brama di onori eccessiva e dunque non virtuosa; la parola è perciò ambivalente, in quanto viene impiegata ora in un senso positivo, ora in un'accezione negativa. Non è virtuoso, d'altronde, neppure l'atteggiamento di chi non aspira ad alcun onore, perché ciò implica ch'egli non abbia alcun valore morale.

La bonarietà

La bonarietà [*praótes*] è la virtù (*cap. 5*) di chi si adira soltanto per giusti motivi, con colui con cui è lecito, in modo adeguato, nel momento opportuno, nonché per un tempo ragionevolmente lungo e appropriato alla circostanza. Sul piano teorico è difficile determinare con esattezza la giusta misura di tutti questi elementi: soltanto l'esperienza mette in grado di distinguere, volta per volta, l'uomo bonario da quello irascibile, collerico, aspro, ovvero, al contrario, da chi è insensibile anche ai motivi di una giusta collera.

L'affabilità

L'affabilità o amabilità (*cap. 6*) è una virtù priva di nome in greco che lo Stagirita definisce come il giusto mezzo tra la compiacenza o l'adulazione, da un lato, e la scontrosità o addirittura la litigiosità, dall'altro. Si tratta, in sostanza, del modo appropriato di rendersi gradevoli in com-

pagnia e nei rapporti personali quotidiani. Ancorché somigli all'amicizia [*philía*], se ne distingue in quanto non comporta dei sentimenti di affetto verso coloro nei cui confronti viene esercitata (può infatti trattarsi anche di sconosciuti).

La sincerità

La sincerità o veridicità (*cap. 7*), intesa come una virtù che si manifesta non soltanto nelle parole, ma anche nel comportamento complessivo, non ha un nome specifico. Si tratta della disposizione di chi ama la verità [*philaléthes*] sia nelle cose senza importanza, sia in quelle di grande rilievo. Quanti mentono, vantando dei meriti superiori a quelli effettivi, sono dei millantatori, mentre quanti diminuiscono i propri meriti sono "ironici" [*eírones*]: i primi sono più colpevoli, i secondi più raffinati [*chariésteroi*].

Quelli ora esaminati, precisa Aristotele, sono atteggiamenti che derivano semplicemente dal possesso di una determinata disposizione; qualora invece avessero altre motivazioni, essi costituirebbero una virtù e un vizio differenti (come nel caso di chi vantasse dei meriti inesistenti per prendersi più del dovuto).

Lo spirito

Per quel che riguarda lo spirito [*eutrapelía*] e il garbo [*epidexiótes*], lo Stagirita rileva (*cap. 8*) che nei momenti di riposo v'è spazio anche per un decoroso divertimento. L'uomo spiritoso e garbato è colui che sa fare o ascoltare discorsi piacevoli e divertenti e sa ridere e motteggiare con levità, senza mai dimenticare la propria dignità di uomo libero ed educato. Quanti non pongono limiti al proprio desiderio di suscitare il riso e di prendere in giro sono solo dei buffoni, mentre quelli che non sanno stare allo scherzo sono rozzi e scorbutici.

Il pudore

Il pudore [*aidós*], infine, per Aristotele è simile più a una passione (*cap. 9*) che non a una virtù in senso proprio, come dimostra il suo manifestarsi fisicamente nel rossore. Esso consiste in una certa paura del disonore [*phóbos tis adoxías*] e nella vergogna di fronte alle proprie cattive azioni: è pertanto altamente apprezzabile nei giovani, giacché li trattiene dall'abbandonarsi alle passioni, ma non è ammissibile nell'uomo maturo e virtuoso, dal momento che questi non commette alcuna azione di cui si debba vergognare.

6.2.5 *Libro V - Analisi della giustizia*

L'intero libro è dedicato a quella che Aristotele considera la più importante delle virtù etiche: la giustizia [*dikaiosýne*]. Dopo aver distinto i due significati fondamentali della giustizia – questa può essere intesa, infatti, o come equivalente alla virtù in generale, o come una virtù specifica –, lo Stagirita differenzia la giustizia distributiva da quella correttiva, ne analizza le rispettive modalità di attuazione e, al termine, definisce l'equità.

La giustizia come virtù generale e come virtù particolare
Il problema della giustizia è triplice (*cap. 1*), giacché in relazione a essa ci si domanda: (a) quali sono le azioni che concerne; (b) che tipo di medietà costituisce; (c) quali sono gli estremi fra cui si colloca. Nel linguaggio ordinario, il termine 'giustizia' viene utilizzato per designare una particolare disposizione dalla quale derivano azioni giuste e volizioni di cose giuste. È questa, precisa Aristotele, la disposizione di chi ubbidisce alla legge e non cerca di avere più degli altri, se si tratta di beni, o meno degli altri, se si tratta di mali, ma persegue l'uguaglianza. Dal momento, però, che la legge prescrive non soltanto il rispetto dell'uguaglianza, ma anche ogni altra virtù, vi è un senso (A) nel quale la giustizia s'identifica con la virtù nella sua globalità. In tale accezione, essa rappresenta la virtù *perfetta* [*aretè mén esti teleía*], innanzi tutto perché consiste nell'attuazione della virtù nella sua completezza [*tês teleías aretês chrêsís estin*], e in secondo luogo perché chi la possiede può esercitare la virtù pure nei confronti degli altri e non solo verso se stesso [*ho échon autèn kaì pròs héteron dýnatai tê aretê chrêsthai, all'ou mónon kath'hautón*] (1129 b 31-33). In un altro senso, invece, (B) la giustizia costituisce una virtù particolare.

La giustizia distributiva e quella correttiva
L'ingiustizia in senso lato e quella in senso stretto appartengono al medesimo genere (*cap. 2*), essendo entrambe caratterizzate dal fatto di riferirsi agli altri [*pròs héteron échousi tèn dýnamin*]. Tuttavia l'ingiustizia, intesa come vizio particolare, è una forma di disubbidienza alla legge la quale si differenzia specificamente dalle altre forme in quanto concerne l'onore, la ricchezza o la sicurezza personali, ed è motivata dal piacere di acquistare qualcuno di questi beni al di là di ogni ragionevole misura. La giustizia come virtù parziale, ossia come rispetto dell'uguaglianza, si divide a sua volta in due specie: (1) l'una riguarda la distribuzione dei beni

(onori, denaro ecc.) tra i cittadini: si tratta della giustizia *distributiva*; (II) l'altra, invece, apporta correzioni nei rapporti privati: è la giustizia *correttiva*. Quest'ultima conosce al suo interno un'articolazione ulteriore, in quanto i rapporti privati possono essere (II*a*) volontari (come nei contratti in generale), oppure (II*b*) involontari, vale a dire istituiti contro la volontà di una delle parti, cioè (1) a sua insaputa o (2) con la violenza.

Giustizia distributiva e proporzione geometrica

(I) La giustizia distributiva (*cap. 3*) consiste nell'assegnare beni uguali a persone di uguale valore, in modo che il rapporto tra i beni sia identico a quello esistente tra le persone. Questo principio vale in ogni caso, pur se in concreto il merito delle persone viene valutato in forme differenziate: per i democratici, infatti, il valore fondamentale consiste nella condizione di uomo libero, per gli oligarchici nella ricchezza o nella nobiltà, per gli aristocratici nella virtù. Se chiamiamo A e B i due beni da ripartire, e C e D le persone cui vengono assegnati, la distribuzione sarà giusta se

$$A : B = C : D$$

e

$$(A + C) : (B + D) = C : D.$$

In altri termini, l'uguaglianza, cioè la giustizia, è rispettata se il rapporto tra le persone dopo che hanno ricevuto un bene è uguale al rapporto che esisteva tra loro prima che lo ricevessero: il giusto è, dunque, *proporzionale* [*análogon*]. Si ha invece l'ingiustizia quando questi due rapporti non sono più uguali, perché chi commette ingiustizia ha qualcosa di più e chi la subisce qualcosa di meno di ciò che spetterebbe loro in base alla proporzione. L'ingiusto è, pertanto, ciò che vìola la proporzione [*tò parà tò análogon*].

Giustizia correttiva e proporzione aritmetica

Mentre la distribuzione dei beni appartenenti alla comunità cittadina va effettuata in proporzione ai contributi che i singoli arrecano al bene comune (*cap. 4*), vale a dire secondo una proporzione geometrica [*analoghía gheometriké*], in relazione ai (II) rapporti privati le parti in causa devono essere considerate assolutamente uguali, indipendentemente dal loro valore personale. In questo secondo caso è dunque necessario valutare oggettivamente il danno fatto o subìto e ripristinare l'uguaglianza di partenza secondo la proporzione aritmetica [*analoghía arithmetiké*]: il giusto correttivo sarà perciò il medio tra la perdita e il guadagno [*tò epa-*

northotikòn díkaion àn eíe tò méson zemías kaì kérdous] (1132 a 18-19). I termini 'perdita' e 'guadagno' traggono origine, osserva Aristotele, dai contratti di compravendita; è tuttavia possibile farne uso in riferimento a tutti i casi di violazione dell'uguaglianza. Qualora si verifichi un contrasto, il giudice funge da "mediatore": egli, infatti, confronta le due parti, trova il medio e ristabilisce l'uguaglianza, togliendo la parte eccedente a chi ha più della metà e assegnandola a chi ha meno della metà.

Non è giustizia, invece (*cap. 5*), la rigida reciprocità [*tò antipeponthós*]. La legge del taglione, invero, non può costituire un criterio della giustizia, in quanto tra il dare e l'avere deve sussistere un'uguaglianza proporzionale, non l'identità (senza contare, poi, la differenza sostanziale che intercorre tra gli atti volontari e quelli involontari).

Lo scambio dei beni

Lo Stagirita osserva che la necessità dello scambio dei beni richiede che gli uomini vivano in comunità regolate da un ordinamento giuridico atto a stabilire una proporzione tra i valori. Condizione perché si possa istituire una tale proporzione è, tuttavia, che le cose delle quali si effettua lo scambio siano commensurabili [*symbletá*]. È precisamente a tale scopo che è stata introdotta, per convenzione [*nómo*], la moneta [*tò nómisma*]. Questa funge da termine medio [*méson*] e da misura tra il bisogno e il bene e, conseguentemente, anche tra un bene e un altro. Due beni sono infatti considerati uguali e possono quindi essere scambiati, quando i bisogni che essi soddisfano, misurati in moneta, risultano uguali. D'altro canto, misurare un bisogno in termini monetari altro non significa se non determinare il valore che il soggetto è disposto a offrire in cambio del bene che soddisfa il suo bisogno.

Per riassumere: dal bisogno scaturiscono la necessità dello scambio e quindi l'esigenza della vita comunitaria; lo scambio è possibile fra beni diversi ma di uguale valore; la condizione dell'uguaglianza tra i valori è che questi siano commensurabili; a loro volta, i valori dei diversi beni sono resi commensurabili dalla moneta.

Comunità politica e famiglia

Solo chi commette atti ingiusti per una scelta deliberata è ingiusto anche in termini soggettivi (*cap. 6*). La giustizia in senso politico è quella che trova attuazione in una società di uomini liberi e uguali [*eleuthéron kaì íson*], tutti parimenti soggetti all'autorità della legge [*nómos*]. Chi esercita l'autorità è il custode della giustizia [*ésti d'ho árchon phýlax toû*

dikaíou] (1134 b 1-2) e merita, come ricompensa, onori e privilegi.

Nell'àmbito della famiglia si verifica una situazione simile ma non identica, dal momento che la comunità familiare comprende anche persone non libere, come gli schiavi e i figli ancora minorenni, o non uguali, come la moglie. Nei riguardi degli schiavi e dei figli minorenni l'uomo non può commettere ingiustizia in senso proprio, dal momento che essi sono quasi una parte di lui stesso [*hósper méros hautoû*], e nessuno vuole danneggiare sé medesimo. Quanto alla moglie, anch'ella, come il marito, è soggetta alla legge; inoltre, svolge un ruolo attivo, oltre che passivo, nel governo della casa. È perciò soprattutto tra i due coniugi che si attua la giustizia "domestica" [*tò oikonomikòn díkaion*], che, comunque, non è del tutto identica a quella politica.

Diritto naturale e diritto legale

La giustizia politica, ossia il diritto, si distingue a sua volta (*cap. 7*) in due specie: (I) il diritto naturale [*physikón*] e (II) quello legale [*nomikón*]. (I) Il primo è quello che vale ovunque, indipendentemente dal fatto che se ne sia consapevoli oppure no [*physikòn mèn tò pantachoû tèn autèn échon dýnamin, kaì ou tô dokeîn è mé*] (1134 b 19-20). (II) Il secondo è invece quello stabilito dagli uomini: si tratta, cioè, del diritto positivo.

Lo Stagirita polemizza qui (senza peraltro nominarli) con quei sofisti che negavano l'esistenza di un diritto di natura e attribuivano alle leggi, in base alla constatazione della loro mutevolezza, un carattere meramente convenzionale. Egli riconosce bensì che il diritto di natura, allo stesso modo di quello positivo, è mutevole [*kinetôn*], ma non ritiene che questa sia una ragione sufficiente per negarne l'esistenza. Le norme istituite dagli uomini, e non dalla natura, variano a seconda delle costituzioni [*politeîai*]; una soltanto, però, è dappertutto quella migliore per natura [*allà mía mónon pantachoû katà phýsin he aríste*] (1135 a 5).

Dopo aver distinto l'atto ingiusto [*tò adíkema*] dall'ingiusto in sé [*tò ádikon*], e l'atto giusto [*tò dikaíoma*] dal giusto in sé [*tò díkaion*], Aristotele rinvia infine a un'ulteriore indagine (che non ci è pervenuta) sulla natura e le specie differenti della legge.

Le azioni involontarie

Il fatto che ciò che viene compiuto sia oggettivamente ingiusto è sufficiente (*cap. 8*) per qualificare un'azione come ingiusta; tale qualifica va tuttavia intesa in senso proprio, e quindi come tale da implicare la responsabilità dell'agente, solo se l'azione è volontaria [*hekoúsion*] e de-

cisa con una scelta deliberata. Qualora, invece, sia involontaria [*akoúsion*], si tratterà soltanto di una determinazione accidentale e, conseguentemente, non imputabile. A tale riguardo, si possono verificare i casi seguenti:

(a) se il contenuto di un'azione è una cosa ingiusta, ma questa viene causata contro ogni ragionevole aspettazione [*paralógos*], si ha a che fare con una disgrazia [*atýchema*];

(b) se essa non si verifica in contrasto con ogni ragionevole aspettazione, ma ha luogo, comunque, senza malizia [*áneu... kakías*], si tratta di un errore [*hamártema*];

(c) quando invece si agisce consapevolmente [*eidós*], ma senza una precedente deliberazione [*mè probouleúsas*] – per impulsività o perché sospinti da una passione irrefrenabile – si ha un atto ingiusto [*adíkema*];

(d) infine, quando l'atto è provocato da una scelta deliberata [*ek prohairéseos*], non soltanto l'azione ma anche il suo autore sono ingiusti e malvagi: è questa l'ingiustizia vera e propria.

Il medesimo discorso vale, simmetricamente, per la giustizia. Alcuni errori sono commessi semplicemente per ignoranza; altri, in uno stato d'ignoranza determinato da una passione innaturale e disumana [*dià páthos... méte physikòn mét'anthrópinon*] (1136 a 8-9): a differenza dei primi, questi non sono passibili di perdono.

Esame di alcune aporie

Lo Stagirita formula quindi tre aporie (*cap. 9*). (I) Il subire ingiustizia e, parimenti, il ricevere giustizia sono: sempre volontari, sempre involontari, oppure ora l'una e ora l'altra cosa? (II) Subire una cosa ingiusta significa anche subire un'ingiustizia? (III) È possibile commettere un'ingiustizia verso se stessi?

Il terzo problema verrà discusso nel cap. 11; il filosofo risolve ora i primi due. La soluzione che propone è articolata: è possibile ricevere una cosa giusta, essere oggetto di un'azione giusta e ricevere giustizia sia volontariamente, sia involontariamente. Si può subire una cosa ingiusta anche volontariamente (è il caso dell'incontinente), laddove non si può essere oggetto di un atto ingiusto, ovvero subire l'azione di quella disposizione viziosa che è l'ingiustizia, se non involontariamente. Infatti, osserva Aristotele, vogliamo solo ciò che ci appare buono e, mentre la singola cosa ingiusta può anche apparire buona, l'ingiustizia, in quanto disposizione viziosa, non potrà mai sembrarci tale, sicché non potremo mai volerla.

Si pone ora un problema ulteriore: (IV) commette un'ingiustizia chi dà o riceve più del dovuto? Se qualcuno dà a un altro più di quanto non dia a se stesso, senza dubbio s'infligge un danno, ma non un'ingiustizia, perché, tra l'altro, può essere compensato dalla gloria derivante da un'azione siffatta. È possibile, tuttavia, che chi distribuisce dei beni commetta un'ingiustizia assegnandone all'uno piuttosto che all'altro in misura superiore al dovuto. D'altro canto, colui che riceve di più, con l'accettare fa oggettivamente una cosa ingiusta, ma in termini soggettivi non commette un'ingiustizia, in quanto l'azione non dipende da una sua scelta.

La sezione conclusiva del capitolo è dedicata a una serie di riflessioni sul rapporto tra il giusto legale [*tò nomikòn díkaion*], ossia il diritto positivo, e il giusto "originario" [*tò prôton*]. Infine, lo Stagirita osserva che sapere con precisione come vada effettuata una giusta distribuzione di beni non è certo cosa da tutti; la difficoltà di un tale cómpito è anzi superiore a quella che presenta una scienza pur estremamente complessa come la medicina.

L'equità

Quanto all'equità [*epieíkeia*], si deve innanzi tutto rilevare (*cap. 10*) che il giusto e l'equo appartengono al medesimo genere; l'equo, tuttavia, è *superiore*, perché opera come un correttivo del giusto legale adeguando la legge, la quale ha sempre un carattere universale, al caso particolare quando questo non è stato previsto dalla norma istituita dal legislatore. In una parola, l'equo è un correttivo della legge, là dove questa è difettosa per effetto della sua universalità [*epanórthoma nómou, hê elleípei dià tò kathólou*] (1137 b 26-27). L'uomo equo è pertanto quello che sa porre riparo all'inevitabile approssimazione delle norme giuridiche, regolandosi nella situazione concreta secondo lo spirito del legislatore, e non attenendosi grettamente alla lettera delle leggi.

Carattere "interpersonale" della giustizia e dell'ingiustizia

A giudizio di Aristotele (*cap. 11*), quello che la legge non comanda, essa lo vieta [*ho nómos, hà dè mè keleúei, apagoreúei*] (1138 a 7). Per esempio, la legge non comanda il suicidio: di conseguenza, lo proibisce. Chi si uccide commette un'ingiustizia [*adikeî*] non verso se stesso, bensì verso la città, sicché quest'ultima lo punisce riservandogli una sorta di pubblica infamia [*tis atimía*]. Se si potesse commettere un'ingiustizia, in senso proprio, verso se stessi, dovrebbe essere possibile sottrarre e aggiungere la stessa cosa alla medesima persona (ossia, appunto, a se

stessi), ma una possibilità di tal genere non sussiste. Quindi, il giusto e l'ingiusto si danno sempre necessariamente tra *più* soggetti [*aeì en pleíosin anánke eînai tò díkaion kaì tò ádikon*] (1138 a 19-20).

La tesi secondo cui sarebbe possibile commettere un'ingiustizia verso se stessi implica ulteriori contraddizioni: è infatti impossibile subire e fare la stessa cosa nello stesso tempo; inoltre, non si può subire volontariamente l'ingiustizia. È male sia il subire un'ingiustizia [*tò adikeîsthai*], sia il compierla [*tò adikeîn*]; tuttavia, commettere un'ingiustizia è peggio, in quanto comporta una disposizione viziosa, oltre a una scelta deliberata. In termini metaforici è peraltro possibile parlare anche d'ingiustizia verso se stessi: la parte razionale dell'anima può infatti compiere un'ingiustizia nei riguardi di quella irrazionale reprimendone i desideri, e ciò si verifica all'interno della medesima persona.

SINTESI - Aristotele innanzi tutto distingue (A) la giustizia in senso lato, intesa come il rispetto di tutte le norme prescritte dal legislatore: in tale accezione, essa coincide con la virtù in generale. (B) Vi è poi la giustizia considerata come una virtù specifica: questa è essenzialmente il rispetto dell'uguaglianza o (I) per quanto riguarda i beni (come gli onori e le ricchezze) che possono essere distribuiti, oppure (II) in relazione alla proprietà privata e al diritto di ciascuno di mantenerla, tutelarla e ottenerne la reintegrazione, nel caso in cui tale diritto sia stato in qualche modo leso. Le due specie della giustizia, intesa come virtù particolare, sono dunque: (I) la giustizia distributiva e (II) quella correttiva.

(I) Il perno della prima è un'uguaglianza proporzionale, giacché i beni ripartiti dalla *pólis* tra i cittadini vanno assegnati in proporzione al merito. Questa forma di giustizia si riferisce esclusivamente ai beni pubblici e riguarda la vita pubblica in quanto tale.

(II) La giustizia correttiva interviene invece nell'àmbito dei rapporti privati. L'uguaglianza sulla quale essa si fonda è quella di ciascuno con se stesso e con la sua situazione originaria, vale a dire anteriore all'eventuale violazione del suo diritto. La giustizia correttiva consiste, precisamente, nel ristabilire tale uguaglianza o attraverso la restituzione del bene indebitamente sottratto, o tramite la compensazione mediata dalla moneta o, in ogni caso, con la pena prevista dalle leggi.

D'altro canto, la legge trova un limite strutturale nel proprio carattere universale e, per così dire, nella propria rigidità, la quale non le consente di adattarsi alle innumerevoli situazioni particolari. La funzione dell'equità è appunto quella d'interpretare, all'occasione, lo spirito delle di-

sposizioni legislative, apportando a queste le correzioni applicative appropriate onde adeguarle, di volta in volta, alle circostanze concrete. Infine, non è possibile parlare di giustizia e soprattutto d'ingiustizia nei propri confronti. L'ingiustizia implica infatti una scelta volontaria che si attua in un danno, ma nessuno danneggia volontariamente se stesso.

6.2.6 Libro VI - Le virtù dianoetiche

Lo Stagirita illustra qui le virtù della parte razionale dell'anima. E se da un lato individua nella saggezza il fondamento ultimo e il fattore unificante della vita morale, dall'altro esalta la sapienza come la virtù più alta dell'uomo, quella nella cui attuazione consiste l'essenza stessa della felicità.

Le componenti della parte razionale dell'anima
La retta ragione o giusta regola [*ho lógos ho orthós*] determina il giusto mezzo [*tò méson*] tra l'eccesso e il difetto (*cap. 1*) e lo prescrive come oggetto dell'azione: in tal modo, essa rappresenta il criterio formale della moralità delle azioni. Per concretizzare il discorso, lo Stagirita torna a trattare dell'anima umana. Questa, come ha già chiarito, è costituita di (I) una parte irrazionale e di (II) una razionale. All'interno di quest'ultima, il filosofo distingue ora (a) una parte il cui oggetto è rappresentato dalle realtà necessarie, e che perciò chiama 'scientifica' [*tò mèn epistemonikón*], e (b) una che si rivolge invece alle realtà contingenti, denominata 'calcolatrice' [*tò dè loghistikón*]. Si tratta dunque di accertare quale sia la migliore disposizione [*héxis*] delle due parti dell'anima razionale, onde individuare le loro rispettive virtù.

Ruolo del pensiero pratico
La virtù etica (*cap 2*) è una disposizione alla scelta [*he ethikè aretè héxis prohairetiké*] (1139 a 22-23) e la scelta [*prohaíresis*], a sua volta, è un desiderio assunto dalla deliberazione [*órexis bouleutiké*]: l'azione sarà buona se il ragionamento è vero e il desiderio è retto [*tón te lógon alethê.... kaì tèn órexin orthén*] (1139 a 24). Effettuare la sintesi tra la rettitudine del desiderio (che si fonda sul carattere) e la verità del ragionamento (che risulta dal pensiero) costituisce la funzione del pensiero pratico [*diánoia... praktiké*] il quale, attraverso la deliberazione, conduce alla scelta; questa, dal canto suo, produce concretamente l'azione morale.

In sostanza, dunque, dalla virtù etica trae origine il desiderio, il cui oggetto è il fine; la scelta dei mezzi da porre in atto risulta dall'interse-

zione tra tale desiderio e la deliberazione dei mezzi; dalla scelta di questi ultimi, infine, scaturisce l'azione morale. La funzione di entrambe le parti razionali dell'anima è quella di cogliere la verità [*alétheia*], anche se nei due casi si tratta di verità diverse: mentre infatti l'oggetto del pensiero teoretico è la verità speculativa, relativa alle realtà eterne e immutabili, il pensiero pratico ha per oggetto la verità riguardante le realtà contingenti future che possono essere attuate volontariamente dall'uomo.

Le virtù dianoetiche

Le disposizioni con le quali l'anima razionale coglie il vero (*cap. 3*) in giudizi assertori – affermativi o negativi – sono cinque: (α) l'arte [*téchne*], (β) la scienza [*epistéme*], (γ) la saggezza [*phrónesis*], (δ) la sapienza [*sophía*] e (ε) l'intelletto [*noûs*]. Di queste, la scienza, la sapienza e l'intelletto appartengono alla componente "scientifica" della parte razionale dell'anima; l'arte e la saggezza, invece, a quella "calcolatrice". Da questo gruppo vanno invece escluse la congettura [*hypólepsis*] e l'opinione [*dóxa*], che possono ingannarsi.

Scienza

La scienza (I) ha per oggetto ciò la cui esistenza è necessaria [*ex anánkes*] e che pertanto è eterno, ingenerato e incorruttibile. Essa, inoltre (II), può essere insegnata e appresa e (III) ha sempre carattere deduttivo, ossia parte in ogni caso da conoscenze precedenti (come Aristotele ha chiarito negli *Analitici secondi* I, 1; 71 a 1-11): l'induzione [*epagoghé*] conduce infatti a princìpi universali e indimostrabili dai quali, mediante il sillogismo [*sylloghismós*], si deducono le proposizioni scientifiche.

Arte

Oggetto della produzione [*poiesis*] e dell'azione [*prâxis*] è ciò che può essere diversamente da com'è (*cap. 4*): si tratta delle realtà contingenti, ovvero non necessarie. L'arte è, precisamente, la disposizione a produrre in modo razionale qualcuno degli enti che possono esistere o non esistere [*ti tôn endechoménon kaì eînai kaì mè eînai*], e il cui principio si trova in chi produce e non in ciò che viene prodotto [*hôn he archè en tô poioûnti allà mè en tô poiouméno*] (1140 a 12-14).

Saggezza

È possibile cogliere l'essenza della saggezza (*cap. 5*) partendo dall'analisi di coloro che chiamiamo 'saggi' [*phrónimoi*]. Ora, il saggio è colui che

sa deliberare bene su ciò che può rendere felice l'uomo; di conseguenza, la saggezza è la disposizione a deliberare secondo ragione su quanto è bene e su quanto è male per l'uomo [*perì tà anthrópo agathà kaì kaká*]. Essa non è scienza, giacché questa ha per oggetto le realtà necessarie e, inoltre, presenta un carattere deduttivo, laddove la saggezza verte su ciò che è contingente e la cui attuazione dipende dall'uomo che agisce. Non è neppure arte, perché il fine di questa consiste nell'oggetto prodotto, mentre il fine della saggezza è l'azione in se stessa.

La saggezza è la virtù caratteristica di quanti (come Pericle, per esempio) sanno amministrare una famiglia o uno Stato [*toùs oikonomikoùs kaì toùs politikoús*] perché sono capaci di distinguere ciò che è bene non solo per loro stessi, ma anche per gli uomini in generale. Come l'opinione, la saggezza si riferisce alle cose che possono essere diversamente [*perì tò endechómenon állos échein*], sicché costituisce la virtù della parte opinativa [*toû doxastikoû*] dell'anima razionale. Essa, infine, non è semplicemente una disposizione accompagnata da ragione, come attesta la circostanza che di una disposizione siffatta può esservi oblio, mentre ciò non si verifica nel caso della saggezza.

Intelletto

L'intelletto, dal canto suo (*cap. 6*), è la disposizione con cui cogliamo intuitivamente i princìpi [*archaí*] universali e necessari che costituiscono i fondamenti di ogni dimostrazione, ma sono essi stessi indimostrabili. Tali princìpi, infatti, non rientrano né nella scienza, la quale, avendo una struttura deduttiva, li presuppone, né nella sapienza, dal momento che anch'essa ha carattere dimostrativo; al tempo stesso, essi non possono essere oggetto né dell'arte, né della saggezza, visto che queste si riferiscono alle realtà contingenti.

Sapienza

Il linguaggio ordinario designa con il termine 'sapienza' (*cap. 7*) l'eccellenza in un'arte [*aretè téchnes*]. In realtà, la sapienza è un'eccellenza in un'accezione ben più ampia: essa costituisce infatti la scienza delle realtà più sublimi, delle quali coglie anche i fondamenti, ossia i princìpi. Si può dunque affermare che la sapienza, in quanto *scienza con fondamento delle realtà più alte* [*kephalèn échousa epistéme tôn timiotáton*], è insieme intelletto e scienza. In tal senso, rappresenta la più esatta delle scienze [*akribestáte... tôn epistemôn*]. Essa è superiore a ogni altra scienza, oltre che alla saggezza, in quanto: (a) non verte su un settore ontologico par-

ticolare, ma abbraccia la realtà nella sua totalità; (b) non possiede solo le dimostrazioni, ma anche i loro princìpi; (c) concerne – essa soltanto – le realtà più alte. Inoltre, non coincide né con la politica, né con la saggezza, dal momento che ha per oggetto non ciò che è bene per l'uomo o quel che è utile per la sua felicità, bensì, esclusivamente, le realtà necessarie.

La saggezza come conoscenza dell'universale e del particolare

La politica e la saggezza, pur essendo la medesima disposizione, differiscono per essenza (*cap. 8*), giacché la prima riguarda delle deliberazioni particolari e delle azioni concrete, laddove la seconda, nella misura in cui ha per oggetto una città ed è architettonica [*architektonikè*] rispetto alle altre discipline, concerne primariamente la legislazione: è, cioè, saggezza legislativa [*phrónesis nomothetikè*]. Il linguaggio ordinario tende tuttavia a circoscrivere la saggezza alla sfera individuale, conferendo al termine, in tal modo, una valenza prettamente etica. In realtà, osserva Aristotele, il bene dell'individuo non può sussistere come una realtà a sé stante, sganciata dagli àmbiti dell'amministrazione familiare e della costituzione politica [*ouk ésti tò hautoû eû áneu oikonomías oud'áneu politeías*] (1142 a 9-10).

La saggezza è un sapere non solo dell'universale, ma anche dei particolari [*tôn kath'hékasta*]; ora, questi vengono conòsciuti con l'esperienza, la quale a sua volta richiede del tempo: è precisamente per tale motivo che un giovane potrà bensì essere un buon matematico, ma non un saggio. La saggezza non è scienza, perché riguarda l'ultimo termine della deliberazione; al tempo stesso, si distingue dall'intelletto in quanto, mentre questo è intuizione delle definizioni [*tôn hóron*], delle quali non si dà dimostrazione, essa è apprensione immediata del termine ultimo [*toû eschátou*], di cui non v'è scienza bensì sensazione [*hoû ouk éstin epistéme all'aísthesis*] (1142 a 27).

Attitudini connesse con la saggezza

L'attitudine a deliberare bene [*euboulía*], dal canto suo, non coincide (*cap. 9*) né con la scienza [*epistéme*], né con la sagacia [*eustochía*], né con la prontezza di spirito [*anchínoia*], né, infine, con l'opinione [*dóxa*]. Si tratta di una sorta di rettitudine della deliberazione [*orthótes tís... boulês*], consistente nella capacità di calcolare adeguatamente quel che è utile per raggiungere un fine, nonché il tempo e il modo più convenienti per avvalersene.

Il giudizio [*sýnesis*] e la perspicacia [*eusynesía*] sono attitudini che si esercitano (*cap. 10*) quando ci si trova in situazioni problematiche le quali richiedono una deliberazione. Essi non sono né scienza, né opinione; differiscono pure dalla saggezza, ancorché vertano sui medesimi oggetti, dal momento che questa ha un carattere imperativo [*epitaktiké*], ovvero stabilisce ciò che si deve o non si deve fare, laddove il giudizio (così come la perspicacia) è soltanto "critico" [*kritiké*]: ha, cioè, la funzione esclusiva di discernere e di giudicare.

La comprensione [*gnóme*], a motivo del possesso della quale taluni vengono detti 'comprensivi' [*syngnómonas*], è il retto discernimento (*cap. 11*) di ciò che è equo [*he toû epieikoûs estì krísis orthé*]. La comprensione, il giudizio, la saggezza e l'intelletto sono facoltà che riguardano i termini ultimi, ossia i particolari [*tôn eschátôn eisì kaì tôn kath'hékaston*]. L'intelletto, infatti, è intuizione non soltanto dei termini primi [*tôn próton hóron*] delle dimostrazioni, ma anche dei termini ultimi [*tôn eschátôn*]. Nelle questioni relative alla prassi esso coglie a guisa di "sensazione" [*aísthesis*], ovvero quale apprensione immediata, il termine ultimo e contingente, vale a dire il contenuto della premessa minore [*tês hetéras protáseos*] del sillogismo pratico.

La comprensione, il giudizio e l'intelletto sono qualità che gli uomini saggi e di grande esperienza possiedono naturalmente, in virtù della loro conoscenza della vita, sicché, rileva Aristotele, vale senz'altro la pena di tener conto non solo delle loro dimostrazioni, ma anche delle loro affermazioni non dimostrate.

Tre aporie

Affiorano a questo punto tre aporie (*cap. 12*) relative all'utilità della sapienza e della saggezza. (I) In quanto pura contemplazione delle realtà eterne e immutabili, la sapienza non s'interessa affatto di quel che può rendere felice l'uomo, per cui sarà inutile. La saggezza, per parte sua, ha lo scopo di far diventare virtuosi, sicché non sarà di alcuna utilità per chi sia già tale. (II) D'altronde, la saggezza non è necessaria neppure a chi intenda diventare virtuoso, giacché a costui sarà sufficiente affidarsi alla saggezza altrui (così come accade con la salute: per riacquistarla, non ci mettiamo a studiare medicina, ma ci affidiamo ai medici). (III) Si è detto che la saggezza è inferiore alla sapienza. Se serve, tuttavia, a produrre quest'ultima, la saggezza controlla e domina il proprio prodotto, così come avviene nelle diverse arti, per cui risulta, in realtà, superiore.

Aristotele risponde osservando innanzi tutto che tanto la sapienza

quanto la saggezza, quand'anche non producessero nulla, sarebbero nondimeno necessariamente delle virtù in se stesse [*kath'hautás*]. D'altro canto, esse producono qualcosa, sia pure in modo diverso dall'arte: la sapienza, infatti, produce la felicità. Chi non le possiede non può diventare né virtuoso – è la saggezza a rendere virtuosa un'azione –, né felice – la sapienza costituisce l'essenza della felicità –. Infine, è vero che la sapienza presuppone quali proprie condizioni sia la virtù, che permette di cogliere il vero fine dell'azione, sia la saggezza, la quale determina i mezzi appropriati per conseguirlo. La saggezza, però – come Aristotele chiarirà nel capitolo seguente –, pur comandando *in vista* della sapienza, non comanda *a* essa, ossia non la domina (quasi che la sapienza fosse un suo prodotto). Pertanto, il rango della sapienza è superiore al suo.

L'abilità

Un'azione non può essere virtuosa in senso proprio se non è determinata da una scelta e se non è voluta come un fine in sé. Perché la scelta sia retta è necessaria la virtù, alla quale viene ad aggiungersi una facoltà [*dýnamis*] naturale chiamata 'abilità' [*deinótes*]. Se, da un lato, la virtù consente alla saggezza di determinare correttamente la premessa maggiore dei sillogismi pratici [*sylloghismoì tôn praktôn*] – ciò che è possibile soltanto all'uomo buono –, dall'altro, l'abilità è la capacità di attuare in concreto le azioni necessarie per il conseguimento del fine che ci si è proposti. L'abilità è, pertanto, una facoltà moralmente "neutra" o, per dir meglio, ambivalente: è positiva, infatti, se lo scopo è buono, ma decade a scaltrezza [*panourghía*] se è cattivo. La virtù e l'abilità sono dunque entrambe, pur se a diverso titolo, condizioni della saggezza.

L'inclinazione naturale a compiere delle azioni oggettivamente buone (*cap. 13*), vale a dire quella che si può chiamare la virtù naturale [*aretè physikè*], da una parte, e la virtù vera e propria [*he kyría*], dall'altra, non s'identificano. La virtù in senso stretto, infatti, presuppone la saggezza, che qualifica un'azione come virtuosa. Socrate è dunque nel giusto allorché sostiene che non si dà virtù senza saggezza; erra, tuttavia, quando giunge a identificare la prima con la seconda, e questa, a sua volta, con la scienza.

Rapporto tra saggezza e sapienza

Chi possiede la saggezza ha necessariamente tutte le virtù: non quelle naturali, bensì quelle vere e proprie (vale a dire le virtù acquisite), in quanto la saggezza costituisce la loro condizione necessaria e, quando è

accompagnata dall'abilità, anche sufficiente. Essa, infine, comanda in funzione del conseguimento della sapienza, perché questa è resa possibile dalla vita virtuosa (diretta, per l'appunto, dalla saggezza). Ciò però non significa che la saggezza comprenda nel suo dominio la sapienza: «comanda in vista di essa (*scil.* della sapienza), ma non comanda a essa» [*ekeínes oûn héneka epitáttei, all'ouk ekeíne*] (1145 a 9), così come la medicina comanda in funzione della salute, ma non è certo padrona di questa. Chi sostenesse che la saggezza comanda alla sapienza commetterebbe un errore analogo a quello di cui ci si renderebbe responsabili se si asserisse che la politica comanda agli dèi perché domina su tutto quanto c'è nella città.

SINTESI - Nell'azione morale, un ruolo decisivo spetta alla capacità di deliberare correttamente, ossia d'individuare razionalmente i mezzi appropriati per conseguire un fine che sia davvero buono (e non si limiti ad apparire tale). A sua volta, la bontà del fine viene indicata alla volontà di chi è abituato ad agire virtuosamente, dal costume che egli ha acquisito per effetto dell'educazione e delle leggi.

Tra le virtù della parte razionale dell'anima (virtù dianoetiche), la saggezza, che concerne la realtà contingente e modificabile da parte dell'uomo, presenta senza dubbio pure una componente teoretica, in quanto deve cogliere la verità intorno a ciò che è bene e a ciò che è male per l'uomo. Essa è però fondamentalmente pensiero pratico. Lungi dal mirare al sapere in quanto tale, ha per scopo la determinazione dell'azione morale mediante la deliberazione e la scelta. La saggezza unifica l'intera vita morale agendo a livelli molteplici, ma strettamente correlati. Essa, infatti, (I) valuta in modo appropriato la bontà dei mezzi che la deliberazione propone alla scelta; (II) coglie intuitivamente la rettitudine dei desideri, vale a dire la loro capacità di condurre al vero bene dell'uomo; (III) sa determinare la regola razionale con la quale individuare il giusto mezzo in ogni azione. La saggezza rappresenta pertanto la *conditio sine qua non* di ogni altra virtù.

La sapienza, dal canto suo, oltre a essere la conoscenza dimostrativa di ciò che è eterno, ingenerato e incorruttibile, coglie pure i princìpi primi di tali dimostrazioni. Quale conoscenza del divino, è superiore alla stessa saggezza (il cui oggetto è costituito dalle realtà contingenti) e, come pura attività teoretica, rappresenta il sommo bene per l'uomo, che in essa realizza la propria funzione peculiare e consegue, pertanto, la felicità.

6.2.7 *Libro* VII - *Continenza e incontinenza (capp. 1-10). Prima discussione sul piacere (capp. 11-14)*

Il libro si compone di due parti: la prima (capp. 1-10) affronta la complessa problematica della continenza e dell'incontinenza; la seconda (capp. 11-14) discute invece alcune teorie sul piacere, preparando le tesi che Aristotele sosterrà a tale proposito nell'ultimo libro.

Indagine sulla continenza e l'incontinenza

In termini non dissimili dal suo opposto, costituito da quella che possiamo denominare la virtù sovrumana [*tèn hypèr hemâs aretén*], la quale è qualcosa di eroico e divino, così anche la bestialità [*theriótes*] è assai rara (*cap. 1*). Se da un lato, invero, la condizione della divinità è superiore alla virtù [*timióteron aretês*], dall'altro, quella dell'animale rappresenta un genere diverso dal vizio [*héterón ti ghénos kakías*]. Comunque, osserva Aristotele, la bestialità sembra diffusa soprattutto fra i barbari; in alcuni casi può anche trarre origine da malattie o da fenomeni degenerativi. Più frequente è l'incontinenza [*akrasía*], intorno alla quale lo Stagirita conduce un'indagine che trae spunto dagli *éndoxa*, ovvero dalle opinioni più diffuse e/o autorevoli.

In generale, rileva, si è d'accordo sui punti seguenti: (I) la continenza [*enkráteia*] e la fortezza [*kartería*] rientrano nel novero delle cose lodevoli, mentre l'incontinenza e la mollezza [*malakía*] fanno parte di quelle meritevoli di biasimo; (II) l'uomo continente [*enkratés*], al contrario dell'incontinente [*akratés*], è colui che agisce con perseveranza e in modo coerente con la conclusione del proprio ragionamento; (III) egli non soddisfa i desideri che riconosce malvagi; l'incontinente, invece, per effetto della passione [*dià páthos*] li appaga, ancorché sia lui pure consapevole della loro malvagità.

Esposizione di alcune aporie

Se sui punti menzionati esiste un accordo unanime, vi sono invece contrasti in relazione ad altri aspetti. In particolare, si registrano le seguenti opinioni in conflitto: (a) taluni sostengono che l'uomo temperante [*sóphron*] è sempre anche continente, mentre altri lo negano; (b) secondo alcuni, in parallelo, intemperante [*akólastos*] e incontinente sono la stessa cosa, secondo altri no; (c) c'è chi asserisce che il saggio [*phrónimos*] non può mai essere incontinente, e chi afferma il contrario; (d) sussiste infine una certa disparità di vedute sul carattere "globale" oppure

"settoriale" dell'incontinenza, giacché di essa si parla non soltanto in generale, ma anche in relazione ad àmbiti specifici (per esempio all'impulsività, all'onore o al guadagno).

Lo Stagirita procede ad articolare (*cap. 2*) le aporie più significative. (I) Socrate non ammette che l'incontinenza esista realmente, in quanto pensa che non sia possibile avere conoscenza del bene e poi non realizzare quest'ultimo nell'azione. Tuttavia, una tesi siffatta contraddice palesemente l'esperienza. Taluni, allora, asseriscono che quando ci si lascia vincere dal piacere non si ha realmente conoscenza del bene, ma solo una semplice opinione, vale a dire una convinzione più debole. Obietta però lo Stagirita che in quest'ultimo caso si è soliti provare indulgenza per chi, a motivo della sua debolezza, non riesce a rimanere saldo nelle proprie opinioni, e non lo si condanna come invece unanimemente si fa con l'incontinente. Infine, non si può affermare che l'incontinenza si attui in contraddizione con la saggezza del soggetto che agisce, perché chi è saggio non può compiere volontariamente delle azioni meritevoli di biasimo.

(II) La continenza e la temperanza non sono certo identiche, perché la prima consiste nel dominio di desideri impetuosi e ignobili che l'uomo temperante in quanto tale non possiede.

(III) Se la continenza implica la coerenza con le proprie opinioni, ne risulta che essa non è lodevole nel caso in cui queste siano erronee, e il contrario si dirà a proposito dell'incontinenza. Sicché, paradossalmente, si può affermare che la stoltezza [*he aphrosýne*] è una virtù, quando si unisce all'incontinenza, perché in tal caso da un lato si produrrà una contraddizione (per effetto dell'incontinenza) tra ciò che si ritiene buono e quel che concretamente si fa, ma dall'altro si reputerà cattivo (a motivo della stoltezza) quel che invece è buono, per cui l'azione effettivamente compiuta risulterà buona.

(IV) Si potrebbe altresì pensare che chi soddisfa qualunque desiderio nella convinzione che ciò sia bene sia migliore dell'incontinente, il quale invece agisce contro la propria convinzione: mentre infatti il primo può essere persuaso a cambiare opinione, e ha in tal modo la possibilità di correggersi, con il secondo una possibilità siffatta non sussiste.

(V) Se, come si è accennato, si parla dell'incontinenza in relazione ad àmbiti particolari, chi sarà allora l'incontinente in senso assoluto [*ho haplôs akratés*]?

Soluzione delle aporie

La discussione e la soluzione delle aporie precedentemente illustrate (*cap. 3*) si scandiscono in quattro momenti fondamentali.

(a) L'incontinenza intesa in senso assoluto riguarda gli stessi oggetti dell'intemperanza, ovvero i piaceri del mangiare, del bere e dell'attività sessuale; tuttavia, mentre l'intemperante è persuaso che sia bene perseguire questi piaceri, l'incontinente appaga i propri desideri in relazione a essi ancorché sia convinto di *non* doverlo fare. In quest'àmbito, osserva Aristotele, la distinzione tra conoscenza e opinione vera non è rilevante, giacché alcuni possono avere, di quel che opinano, una certezza altrettanto forte che se ne avessero conoscenza. Piuttosto, è necessario distinguere i due sensi in cui viene impiegata l'espressione 'avere conoscenza' (o 'sapere') [*epístasthai*]: si può infatti avere conoscenza senza farne uso [*ou chrómenos*], e si può averla e usarla. Di conseguenza, è possibile agire in contrasto con la conoscenza, nel caso in cui questa sia posseduta soltanto *in potenza* e non venga esercitata in atto.

(b) Si può agire in contrasto con la conoscenza anche perché, dal momento che il sillogismo pratico ha due tipi di premesse [*dúo trópoi tôn protáseon*], è possibile far uso della premessa universale [*tê kathólou*] e non di quella particolare [*tê katà méros*]. In effetti, le cose che vengono compiute sono i particolari [*praktà... tà kath'hékasta*] (1147 a 3-4).

(c) È inoltre possibile che gli incontinenti agiscano in contrasto con la conoscenza per il fatto che la possiedono solo a livello verbale, senza esserne realmente compenetrati, come accade agli ubriachi allorché recitano dei versi senza intenderne il significato. Di conseguenza, quando gli incontinenti tengono dei ragionamenti basati sulla conoscenza, lo fanno al modo di chi recita [*kathápertoùs hypokrinoménous*].

(d) Per quel che concerne la causa dell'incontinenza, è necessario chiarire la struttura del *sillogismo pratico*. Esso è composto (α) di una premessa universale [*kathólou*], costituita da un'opinione [*dóxa*], e (β) di una premessa minore, riguardante i fatti particolari [*perì tôn kath'hékasta*], la quale ricade nel dominio della sensazione [*aísthesis*]; (γ) la conclusione, infine, è l'azione che viene posta immediatamente in atto qualora non sussistano degli impedimenti. Ora, l'incontinenza ha origine per effetto di un desiderio o brama [*epithymía*] che riesce a stravolgere la giusta premessa maggiore in quella a essa contraria. Pertanto, l'incontinente può avere la coscienza di ciò che è bene, ma una tale coscienza rimane in lui inefficace, e viene di fatto sostituita, per l'azione del

desiderio, da un'opinione la quale è contraria alla retta ragione [*tô orthô lógo*] non di per sé, bensì per accidente [*katà symbebekós*].

Incontinenza in senso assoluto e in senso traslato

L'incontinenza e la continenza si manifestano, come risulta palese, in relazione a piaceri e a dolori (*cap. 4*). Vi sono due categorie di cose piacevoli: (I) quelle relative al corpo [*somatikà*] e necessarie [*anankaîa*], riguardanti la nutrizione e il sesso, e (II) quelle che non sono necessarie, ma in sé meritevoli di scelta [*haireta dè kath'hautá*] in quanto intrinsecamente buone (come la vittoria, l'onore ecc.). Nel caso delle prime, quando si persegue un piacere in contrasto con la retta ragione [*parà tòn orthòn lógon*] si commette un atto d'incontinenza vera e propria, ossia d'incontinenza *in senso assoluto*. Rispetto alle seconde, quando taluno eccede nel perseguire dei piaceri non relativi al corpo, e di per sé buoni e accettabili, è ancora possibile parlare d'incontinenza, ma soltanto *per similitudine* [*kath'homoióteta*], e specificando in quale particolare àmbito (per esempio, nella ricerca dell'onore o del guadagno) egli risulti "incontinente"

Per lesioni organiche [*dià peróseis*], a causa di abitudini [*di'éthe*], o per effetto di perversioni congenite [*dià mochtheràs phýseis*], accade talora (*cap. 5*) che qualcuno provi piacere a compiere degli atti insensati o crudeli: è il caso di comportamenti bestiali [*theriódeis*] come il cannibalismo o l'inversione. Tali comportamenti, occasionali o durevoli, a motivo della loro totale anormalità possono essere chiamati 'incontinenza' solo in termini metaforici [*katà metaphorán*] e non in senso assoluto [*ouch haplôs*].

L'impulsività

L'incontinenza relativa all'impulsività [*thymós*] è meno vergognosa (*cap. 6*) di quella che ha luogo in rapporto ai desideri, e ciò per i motivi seguenti. (a) Diversamente dal desiderio, l'impulsività non è del tutto sorda alle direttive della ragione, pur se non le segue o, per dir meglio, le fraintende, al modo di un servo troppo frettoloso che si precipita a eseguire un ordine prima ancora di averlo ascoltato interamente, e dunque sbaglia. (b) L'impulsività, inoltre, è più naturale e più diffusa dei desideri sfrenati, sicché le è più facile ottenere il perdono. (c) Essa è altresì immediata e spontanea, e quindi meno ingiusta del desiderio, che è invece un subdolo suggeritore d'inganni. (d) Infine, nello sfogo impulsivo non c'è un'intenzione oltraggiosa, perché nessuno commette un oltrag-

gio soffrendo (chi ingiuria lo fa con piacere), ma colui che è in preda all'ira agisce in uno stato di sofferenza.

Incontinenza e intemperanza

Poiché agisce in base a una scelta deliberata, l'intemperante (*cap. 7*) non è capace di pentimento [*ametaméletos*] ed è pertanto incorreggibile [*aníatos*]. Dal canto suo, l'uomo continente è superiore a quello forte [*ho karterikós*]: sa infatti dominare [*krateîn*] le passioni, laddove il secondo è capace soltanto di resistere [*antéchein*] a esse.

Lo Stagirita analizza quindi minutamente le differenze esistenti tra l'intemperanza, l'incontinenza e la mollezza [*malakía*]. L'incontinenza non è un vizio [*kakía*] vero e proprio (*cap. 8*), per quanto dal punto di vista delle azioni possa somigliargli, giacché, diversamente da esso, non trae origine da una scelta, bensì dal fatto che l'incontinente ha una certa costituzione naturale. L'intemperante, per contro, è tale perché sceglie determinate azioni nella convinzione che siano buone, dal momento che è portato a compierle. L'incontinente è capace di pentimento e può essere persuaso a cambiare condotta, mentre, come si è visto, questo non si verifica con l'intemperante.

La perseveranza mantiene saldo l'uomo continente sulla via indicata dalla retta ragione (*cap. 9*), mentre difetta nell'incontinente. Esiste poi una forma di perseveranza nelle proprie opinioni che è in realtà testardaggine, e che presenta qualche punto di contatto con l'incontinenza. È viziosa, d'altro canto, pure la disposizione – contraria all'incontinenza – a godere dei piaceri del corpo in misura inferiore al dovuto.

Il saggio non può essere incontinente

Non si può certo ammettere che lo stesso individuo sia al tempo stesso saggio [*phrónimos*] e incontinente (*cap. 10*): chi è saggio non è tale per il semplice fatto di disporre di un sapere teorico [*tô eidénai*], ma perché è anche capace di metterlo in pratica [*tô praktikós*]. Non è dunque il saggio a poter essere incontinente, bensì chi, essendo abile [*deinós*], sembra saggio (senza però esserlo realmente).

Vi sono, infine, due specie d'incontinenza: quella di chi non persiste nella deliberazione presa, e quella di chi, essendo "melanconico" [*melancholikós*], ossia passionale, non delibera affatto. L'incontinente passionale è più agevolmente correggibile di chi è tale per mancanza di perseveranza; dal canto loro, gli incontinenti per abitudine [*di'ethismoû*] possono essere corretti con maggiore facilità di quelli che lo sono per na-

tura, essendo più facile modificare un'abitudine anziché la natura [*râon... éthos metakinêsai phýseos*] (1152 a 29-30).

SINTESI - Il contenuto di questi primi dieci capitoli è, in sostanza, il seguente. L'incontinenza consiste nella tendenza a ricercare in misura eccessiva i piaceri del mangiare, del bere e del sesso, e questo in contrasto con le proprie convinzioni. La sua causa è rappresentata dalla costituzione individuale di alcuni soggetti: essa, infatti, impedisce loro di rimanere coerenti con le proprie convinzioni sul piano del comportamento concreto. Gli incontinenti, dunque, non sono viziosi in senso proprio, perché, lungi dall'agire in base a una scelta deliberata, operano, anzi, in contrasto con essa. Lo Stagirita dimostra questa tesi confrontandosi (nei termini di una parziale confutazione e, al tempo stesso, di un recupero e di un "inveramento") con la dottrina socratica secondo la quale chi conosce il bene anche lo fa.

A giudizio di Aristotele, è possibile agire in contrasto con la conoscenza del bene se questa è presente solo in potenza, oppure se è una conoscenza meramente "verbale". Inoltre, il *sillogismo pratico* – quel sillogismo, cioè, la cui conclusione non è una terza proposizione, bensì un'azione – ha un'articolazione complessa, ed è possibile che uno dei suoi anelli faccia difetto anche se sono presenti gli altri. Può accadere, infatti, che si conosca soltanto la premessa maggiore di tale sillogismo e non si conosca, o si conosca solo in potenza, quella minore. È anche possibile, in alternativa, che si colga con chiarezza la situazione concreta, e si disponga dunque della premessa minore, ma al tempo stesso, per l'influenza di un desiderio travolgente, si perda di vista il principio generale, ossia la premessa maggiore. In tale prospettiva, lo Stagirita, se respinge la posizione di Socrate intesa nella sua astratta unilateralità, la recepisce però in un suo aspetto essenziale. Ammette infatti che la conoscenza concorre a determinare l'azione: questo, però, a condizione che si tratti di una conoscenza (α) effettiva e attuale, non puramente potenziale, e, inoltre, (β) tale da comprendere in sé tanto il piano dell'universale quanto quello del particolare.

Teorie sul piacere

Lo Stagirita affronta quindi (*cap. 11*) il tema del piacere e del dolore, la cui trattazione, osserva, rientra nella sfera di chi s'interessa di politica: è questi, infatti, a dover determinare il fine in relazione al quale ogni cosa

viene definita buona o cattiva in termini assoluti; inoltre, la virtù e il vizio sono strutturalmente connessi con il piacere e il dolore.

Per quel che concerne lo statuto etico del piacere, tre sono le posizioni da menzionare: (I) nessun piacere è un bene, né in sé, né per accidente (si tratta dell'opinione di Speusippo); (II) soltanto alcuni piaceri sono buoni (è questa la tesi di Platone); (III) quand'anche tutti i piaceri fossero buoni, nessuno di essi potrebbe, comunque, costituire il sommo bene [*tò áriston*], non essendo il piacere un fine [*télos*] bensì una generazione [*ghénesis*], ossia una forma di divenire (è un'obiezione avanzata da Speusippo contro Eudosso).

Specie differenti di piacere

Aristotele confuta in primo luogo (*cap. 12*) le tesi (I) e (III), basandosi sugli argomenti seguenti.

(a) Innanzi tutto, anche ammettendo che il piacere sia una generazione, si dovrà distinguere (analogamente a quel che si fa in relazione alle nature, alle disposizioni, ai movimenti e al bene medesimo) tra 1) il piacere in senso assoluto, che in se stesso è sempre buono, 2) il piacere relativo e 3) il piacere apparente.

(b) In secondo luogo, si deve effettuare una distinzione tra ciò che è piacevole *in sé* e ciò che lo è soltanto *per accidente* [*katà symbebekós*]. In altri termini, non è legittimo ridurre tutte le specie di piacere a quella dei piaceri per accidente, ossia identificare tutti i piaceri con i processi – piacevoli solo accidentalmente – che ci riconducono alla disposizione naturale [*hai kathistâsai eis tèn physikèn héxin*] (1152 b 34). In effetti, vi sono pure dei piaceri, come quelli della contemplazione, che hanno luogo in assenza di dolore e di desiderio, quando la natura non manca di nulla.

(c) D'altronde, il piacere non è sempre il processo della generazione di qualcosa che, costituendo il fine della generazione medesima, è migliore di questa e rappresenta, perciò, il vero bene. Infatti, non tutti i piaceri sono delle generazioni o sono accompagnati da delle generazioni. I piaceri in sé sono atto [*enérgheiai*] e fine [*télos*]: non li proviamo perché diventiamo qualcosa, ma in quanto esercitiamo qualche facoltà.

(d) Il piacere derivante da ciascuna facoltà non ostacola né l'esercizio della saggezza, né quello di alcun'altra disposizione, a condizione che si tratti del piacere che si attua con esse. Anzi, i piaceri che nascono dalla contemplazione e dall'apprendimento fanno sì che contempliamo e apprendiamo sempre più.

(e) Il piacere, pur non essendo l'opera [*érgon*] di un'arte specifica, costituisce l'oggetto di alcune arti (per esempio della gastronomia).

(f) Infine, è necessario distinguere tra i piaceri buoni in assoluto e quelli che non sono tali: questi ultimi (perseguìti dalle bestie e dai bambini) sono precisamente quelli dai quali rifugge l'uomo temperante e di cui il saggio cerca di non avvertire la mancanza.

Il sommo bene può essere un particolare piacere

Tutti riconoscono che il dolore è un male (*cap. 13*) e va, conseguentemente, fuggito. Speusippo commette un errore logico allorché afferma che il piacere, pur essendo il contrario del dolore, si contrappone, assieme a esso, al bene; in effetti, non è possibile che una cosa abbia più di un contrario. È necessario, pertanto, che il piacere sia un bene [*anánke oûn tèn hedonèn agathón ti eînai*] (1153 b 4).

Lo Stagirita si propone ora di dimostrare che per quanto il piacere in generale non costituisca il sommo bene – e questo sia nel caso in cui si affermi che non tutti i piaceri sono buoni, sia nell'eventualità in cui si asserisca che ogni piacere è un bene –, il sommo bene potrebbe essere, tuttavia, un particolare tipo di piacere [*tis hedoné*]. In funzione di tale obiettivo, egli rileva quanto segue.

(I) Dal momento che nessuna attività è perfetta se viene ostacolata [*empodizoméne*] e che, d'altro canto, un'attività, allorché si realizza senza impedimenti di sorta, dà piacere, la felicità, essendo un'attività perfetta, comporta anch'essa il piacere. Di conseguenza, anche se la maggior parte dei piaceri fosse cattiva, nulla vieterebbe che il piacere connesso con l'attuarsi di una particolare disposizione fosse il sommo bene. La felicità, inoltre, per sussistere ha bisogno pure dei beni del corpo, di quelli esterni e della fortuna stessa, perché la loro mancanza costituirebbe un ostacolo che la renderebbe imperfetta e, perciò, impossibile.

(II) La circostanza che tutti i viventi – tanto gli animali quanto gli uomini – aspirino al piacere è un segno [*semeîon*] che esso in qualche modo costituisce il sommo bene. Tuttavia, la constatazione del fatto che i piaceri ai quali tendono gli animali e assai sovente pure gli uomini sono quelli corporei [*hai somatikaì hedonaí*], induce erroneamente a ritenere che questi piaceri siano gli unici. Ed è precisamente su tale base che si giunge poi a negare che il piacere possa essere il sommo bene.

(III) Qualora il piacere non fosse né un bene né un'attività, l'uomo felice non potrebbe vivere piacevolmente; infatti, non avrebbe alcun biso-

gno del piacere (non essendo questo un bene). In realtà, è assurdo pensare che taluno possa essere felice pur soffrendo: in questo caso, il dolore non sarebbe più né un male né un bene, ma allora rimarrebbe inesplicato il fatto che tutti lo fuggono.

I piaceri necessari e quelli non necessari

Tra i piaceri del corpo si devono distinguere (*cap. 14*) quelli necessari, i quali soddisfano dei bisogni naturali, e quelli che necessari non sono, perché vengono perseguìti in misura eccessiva. Ora, solo questi ultimi non sono buoni. I motivi in virtù dei quali, non effettuando tale distinzione, si arriva a condannare i piaceri corporei nel loro complesso come se fossero tutti eccessivi, sono essenzialmente due. In primo luogo, vi è la circostanza che, per "neutralizzare" l'eccesso del dolore, gli uomini vanno alla ricerca dei piaceri eccessivi, cioè, in generale, di quelli fisici, i quali in tal modo finiscono con l'apparire come gli unici e con il far sembrare tutti i piaceri come parimenti condannabili.

Il secondo motivo consiste nel fatto che molti, non essendo capaci di godere di piaceri di altro genere, vanno alla ricerca esclusivamente di quelli corporei, che sono i più immediati e intensi. Il vivente [*tò zôon*] è infatti sempre sotto sforzo [*ponei*]. I giovani, in particolare, essendo nella fase della crescita, si trovano costantemente in una situazione analoga all'ebbrezza; dal canto loro, i soggetti "malinconici" o passionali vivono sempre, a motivo della loro costituzione, in una condizione di violento desiderio [*aeì en oréxei sphodrâ*] che li spinge a ricercare i piaceri eccessivi, ossia quelli relativi al corpo. In realtà, tuttavia, questi piaceri sono tali solo per accidente [*katà symbebekós*], vale a dire soltanto perché pongono rimedio a un penoso stato di privazione.

Vi sono però anche dei piaceri naturali [*phýsei*], ossia derivanti dall'attività di una natura sana, e quindi buoni. Oltre all'attività del movimento [*kinéseos... enérgheia*], ve n'è una che implica non il moto, bensì l'immobilità [*akinesías*]. Il piacere consiste nella quiete piuttosto che nel movimento, e poiché esiste una natura assolutamente semplice, cioè non composta – e dunque non suscettibile di contrasti interni –, vale a dire quella di Dio, è legittimo affermare che Dio gode sempre di un piacere unico e semplice [*ho theòs aeì mían kaì haplên chaírei hedonén*] (1154 b 26).

SINTESI - Quando consistono in un godimento fisico eccessivo, i piaceri sono moralmente cattivi, laddove sono buoni se derivano dal soddisfaci-

mento moderato di un'esigenza naturale. Benché il piacere in generale non coincida con il sommo bene, è possibile che quest'ultimo sia un qualche piacere specifico. La felicità, infatti, non può andare disgiunta dal piacere che accompagna l'attività in cui essa consiste. D'altronde, non si deve incorrere nell'errore d'identificare tutti i piaceri con quelli fisici, che sono solo i più evidenti; di fatto, ogni attività naturale realizzata senza impedimenti è accompagnata dal piacere.

6.2.8 Libro VIII - Primo libro sull'amicizia [philía]

Questo libro e il successivo sono dedicati all'analisi dell'amicizia, la quale costituisce una virtù o, in ogni caso, è accompagnata dalla virtù e ha un'importanza decisiva tanto nella vita privata quanto in quella pubblica.

Necessità dell'amicizia

L'amicizia è indispensabile all'umana esistenza (*cap. 1*). Nessuno, in effetti, sceglierebbe di vivere senza amici, quand'anche disponesse di tutti gli altri beni [*áneu... phílon oudeìs héloit'àn zên, échon tà loipà agathà pánta*] (1155 a 5-6). Gli amici sono necessari nella prosperità come nel bisogno, nella giovinezza come nella vecchiaia, tra parenti come tra estranei, nella vita privata come pure in quella pubblica. Nei rapporti politici, anzi, l'amicizia non è soltanto indispensabile perché vi sia una comunità, in quanto rappresenta il fattore coesivo atto a tenere assieme le città [*tàs póleis synéchein*], ma costituisce pure un valore in sé, superiore perfino alla giustizia. Invero, là dove domina la concordia [*homónoia*], che è qualcosa di simile all'amicizia, la stessa giustizia non è più necessaria; in parallelo, quel che i legislatori si studiano soprattutto di eliminare è la discordia [*stásis*].

Anche a proposito dell'amicizia, però, vi sono pareri discordanti. Aristotele, comunque, non ha intenzione di occuparsi delle teorie generali, di carattere naturalistico, su di essa (è il caso, per esempio, della dottrina di Empedocle), bensì esclusivamente delle questioni relative all'uomo [*anthropiká*] e concernenti i caratteri [*tà éthe*] e le passioni [*tà páthe*]. Soltanto tali questioni, infatti, sono rilevanti per la presente indagine.

Tre specie di amicizia

Si ama quel che è (o appare) degno di essere amato (*cap. 2*), vale a dire ciò che è o *buono* [*agathón*], o *piacevole* [*hedý*] o *utile* [*chrésimon*]: donde le tre diverse specie di amicizia. D'altro canto, non si nutre ami-

cizia per le cose inanimate, dal momento che queste non possono ricambiare l'affezione. L'amicizia, inoltre, implica non solo una benevolenza [*eúnoia*] reciproca, ma anche la consapevolezza di questo sentimento in entrambi i soggetti.

Quando si ama qualcuno (*cap. 3*) non per ciò che egli è in se stesso, bensì esclusivamente per il piacere o l'utilità che può procurarci, il rapporto di amicizia è soltanto accidentale [*katà symbebekós*], temporaneo e soggetto a mutamenti. È infatti determinato dai motivi contingenti e relativi in virtù dei quali gli amici risultano piacevoli o utili; sicché, se essi non sono più tali, l'amicizia viene meno [*eàn... mekéti hedeîs è chrésimoi ôsi, pauontai philoûntes*] (1156 a 20-21).

L'amicizia perfetta

L'amicizia autentica e perfetta [*teleía*] è solo quella che esiste tra i buoni [*he tôn agathôn*], ossia tra coloro che sono simili per virtù [*kat'aretèn homoíon*]; essi vogliono realmente il bene l'uno dell'altro in quanto sono buoni, e sono tali per se stessi [*kath'hautoús*]. In questo caso tutte le motivazioni dell'amicizia sono compresenti: gli uomini virtuosi sono infatti anche utili [*ophélimoi*] e piacevoli [*hedeîs*] gli uni agli altri, oltre che buoni. Tali amicizie sono inoltre permanenti, ma anche rare, dal momento che gli individui virtuosi non sono particolarmente numerosi. Esse, poi, richiedono tempo e consuetudine di vita in comune [*prosdeîtai chrónou kaì synetheías*], sicché, pur se a volte il desiderio di diventare amici sorge rapidamente, l'amicizia in se stessa non è altrettanto rapida.

Caratteri delle diverse forme di amicizia

L'amicizia che stringono fra loro degli uomini buoni è perfetta (*cap. 4*) perché, allo stesso modo della virtù, non cessa mai, si attua costantemente in uno scambio di beni uguali o simili, non può essere incrinata da calunnie di sorta (non è facile, infatti, prestar fede a chi ci parli in termini negativi di un uomo la cui rettitudine già da lungo tempo è messa alla prova da noi stessi), e perché, infine, arreca a quanti sono amici in tal guisa tutto il piacere e, parimenti, l'utilità cui essi possono aspirare.

Gli altri due tipi di amicizia mostrano soltanto una certa somiglianza con questo. In altri termini, realizzano tale rapporto solo in misura parziale; conseguentemente, sono anche meno duraturi. L'amicizia fondata sull'utile ha termine, infatti, allorché vengono meno i motivi d'interesse, allo stesso modo in cui quella basata sul piacere è soggetta al mutare delle situazioni piacevoli. Pertanto, solo gli uomini virtuosi possono es-

sere amici *per se stessi*, ossia in quanto buoni: la loro è, precisamente, l'amicizia nel senso primario e proprio. I viziosi possono essere amici solo per analogia [*kath'homoióteta*], in funzione del piacere o dell'utilità che possono ricavare l'uno dall'altro.

L'atteggiamento che caratterizza gli amici nei termini più spiccati (*cap. 5*) è il desiderio di una comunione di vita [*tò syzên*]. In effetti, agli uomini virtuosi e felici [*makárioi*] – i quali, come si è detto, sono gli amici perfetti – non si addice un'esistenza solitaria [*monótais... eînai*]. D'altro canto, il vivere insieme è possibile se si condividono interessi e gusti, il che, ancora una volta, è proprio degli uomini buoni.

Mentre l'affezione [*philesis*], la quale può rivolgersi anche a degli esseri inanimati, somiglia maggiormente a una passione [*páthos*], l'amicizia in senso proprio [*philía*] è una disposizione [*héxis*]. Essa, infatti, lungi dal trarre origine da uno stato d'animo passeggero, si fonda su una scelta consapevole.

Il numero degli amici

Il piacere della reciproca compagnia è una delle condizioni imprescindibili dell'amicizia (*cap. 6*) e uno dei motivi per cui i giovani divengono amici rapidamente, laddove il contrario si verifica nel caso dei vecchi e degli uomini dal carattere aspro: costoro, infatti, non traggono alcun piacere dai rapporti di familiarità con gli altri [*taîs homiliais*].

Si possono avere parecchi amici in funzione del piacere e dell'utile; invece, non è possibile stabilire un perfetto rapporto di amicizia con molte persone contemporaneamente, perché non è certo facile che molti possano vivere sempre insieme, si trovino reciprocamente gradevoli e siano altresì tutti virtuosi. Gli uomini potenti hanno bensì molti amici, dei quali alcuni piacevoli e altri utili; è però difficile che i pregi della piacevolezza e dell'utilità, per cui tali amici vengono ricercati, siano presenti negli stessi soggetti.

Per contro, gli uomini virtuosi possiedono contemporaneamente le due doti: è precisamente tra loro (che peraltro, come si è detto, sono rari) che si stabiliscono le amicizie più perfette, caratterizzate da un costante scambio reciproco di piaceri e vantaggi nel quadro di una situazione di uguaglianza. La più simile a tale perfetta amicizia è quella che ha per motivo il piacere e che è frequente soprattutto fra i giovani. Quanto all'amicizia fondata sull'utile, essa, osserva Aristotele, è degna di mercanti [*he dè dià tò chrésimon agoraíon*] (1158 a 21).

L'amicizia tra superiore e inferiore

Vi è anche un'altra specie [*eîdos*] di amicizia (*cap. 7*): quella che, venendo a stabilirsi tra chi detiene una qualsiasi autorità e chi è a essa soggetto, comporta una situazione di superiorità [*kath'hyperochén*]. In altri termini, questa forma di amicizia si crea tra persone che non si trovano su un piano di uguaglianza: per esempio, il padre e il figlio, l'anziano e il giovane, il marito e la moglie. A sua volta, la diversità di siffatti rapporti determina motivazioni diverse e, quindi, tipi differenti di amicizia.

A giudizio dello Stagirita, il principio fondamentale è quello secondo il quale in tutte le amicizie che comportano una disparità, un "dislivello", tra gli amici, dev'esserci un affetto proporzionale [*análogon... tèn philesin deî ghinesthai*] (1158 b 23-25). Ciò significa che chi è in qualche modo superiore (per esempio, perché è più virtuoso) dev'essere amato di più, in proporzione al merito. Soltanto così, per effetto di una sorta di "compensazione" tra chi è inferiore e chi è superiore, può venire in certo modo stabilita quell'uguaglianza [*isótes*] che è propria dell'amicizia. Un'amicizia tra gli dèi e gli uomini risulta invece, proprio per tale motivo, strutturalmente impossibile: la distanza fra loro è infatti tanto grande da non poter essere in alcun modo colmata.

Ruolo dell'uguaglianza nell'amicizia

Gli uomini preferiscono essere amati anziché amare (*cap. 8*), e questo per desiderio di onore (è per tale ragione che i più prediligono gli adulatori). D'altro canto, la vera amicizia consiste piuttosto nell'amare che nell'essere amati, come dimostra il fatto che l'amore per gli amici è oggetto di lode. È anzi precisamente l'amore a rendere possibile l'amicizia anche tra persone di valore diseguale, perché, come si è visto, colmando la loro differenza esso istituisce fra loro un'uguaglianza.

L'uguaglianza e la somiglianza costituiscono l'amicizia [*he d'isótes kaì homoiótes philótes*] e ciò, in particolare, quando si tratta di uomini virtuosi. Costoro, essendo costanti in se stessi [*mónimoi... óntes kath'hautoús*], lo sono in egual misura nell'amicizia. I malvagi [*mochtheroí*], per contro, non rimangono simili neppure a se stessi [*oudè gàr hautoîs diaménousin hómoioi óntes*], sicché le loro amicizie hanno breve vita. Infine, fra coloro che si amano soltanto per il piacere o l'interesse, l'amicizia dura fintantoché tali motivi permangono.

Amicizia e giustizia

La giustizia e l'amicizia, avendo i medesimi oggetti e trovandosi nelle stesse persone [*perì tautà kaì en toîs autoîs*], si sviluppano naturalmente insieme (*cap. 9*). All'interno di ogni comunità [*koinonía*] ci sono una forma di giustizia e, parimenti, un rapporto di amicizia. In generale, anzi, l'amicizia ha la stessa estensione del rapporto comunitario, dal momento che tale è pure l'estensione della giustizia [*kath'hóson dè koinonoûsin, epì tosoûtón esti philía· kaì gàr tò díkaion*] (1159 b 29-31). Le comunità in quanto tali – da quella politica a quelle private – hanno come fine l'utile; nel caso della comunità politica si tratta però dell'utile generale [*tò koinê symphéron*], mentre le comunità private mirano a quello particolare [*katà mére toû symphérontos ephíentai*]. Alle diverse specie di comunità corrispondono specie differenti di amicizia.

Analogie tra l'autorità politica e quella familiare

Esistono – come Aristotele chiarisce con maggiore ampiezza nella *Politica* (cfr. *infra*, cap. 7, § 7.1.3) – tre tipi fondamentali di costituzione [*politeía*] (*cap. 10*): la monarchia [*basileía*], l'aristocrazia [*aristokratía*] e la timocrazia [*timokratía*, spesso chiamata semplicemente *politeía*]. Quando poi il potere non viene esercitato per il bene dell'intera comunità, bensì nell'interesse esclusivo di chi lo detiene, si hanno le tre forme degenerative corrispondenti: la tirannide [*tyrannís*], l'oligarchia [*oligarchía*] e la democrazia [*demokratía*].

Ora, vi sono precise omologie tra le forme dell'autorità nell'àmbito dello Stato e quelle che vengono esercitate nella comunità familiare. Così, l'autorità del padre sui figli è monarchica, mentre quella del padrone sugli schiavi è tirannica (giacché in essa si persegue soltanto l'interesse del padrone). Quella esercitata dal marito sulla moglie è di tipo aristocratico, quando il marito comanda in base al proprio merito, laddove se è la moglie a dominare, per esempio perché è una ricca ereditiera, si ha una situazione di tipo oligarchico. Tra fratelli, invece, esiste un rapporto paragonabile alla timocrazia. Infine, si ha la democrazia nelle famiglie in cui manca un capo [*en taîs adespótois*], giacché in tal caso tutti si trovano su un piano di parità, nonché in quelle in cui chi comanda è debole e ciascuno fa quello che vuole.

In ogni tipo di costituzione, l'amicizia esiste (*cap. 11*) se e nella misura in cui è presente la giustizia. Può esservi amicizia tra il re e i suoi sudditi, ma ben più grande, essendo il dono della vita incomparabilmente superiore a qualsiasi beneficio regale, risulta quella esistente tra i padri e i

figli. Tali amicizie si fondano, evidentemente, sulla superiorità di una delle parti (è per tale motivo che i genitori vengono anche onorati). Tra il marito e la moglie, come si è detto, esiste un'amicizia di tipo aristocratico, corrispondente alla virtù [*kat'aretén*] di ciascuno dei due coniugi, mentre tra i fratelli v'è un rapporto quasi cameratesco che è conforme alla costituzione timocratica.

Il rapporto tra il padrone e lo schiavo

Nelle tirannidi, allo stesso modo in cui non c'è giustizia, così non esiste neppure amicizia. E invero, quando non c'è nulla in comune [*koinón*] fra chi governa e chi è governato, fra loro non può esserci né amicizia, né giustizia. È questo il rapporto esistente fra l'artigiano e lo strumento, fra l'anima e il corpo nonché fra il padrone e lo schiavo. A giudizio di Aristotele, infatti, fra il padrone e lo schiavo in quanto schiavo non c'è nulla di comune, dal momento che il secondo è solo uno «strumento animato» [*émpsychon órganon*] (corrispondentemente, lo strumento è uno «schiavo inanimato» [*ápsychos doûlos*]: 1161 b 4-5). Nondimeno, un padrone può, sia pure per accidente, essere amico del proprio schiavo il quale, oltre a essere uno schiavo (e in quanto tale non passibile di amicizia), è pure un uomo. Infine, nelle democrazie le possibilità di rapporti di amicizia sono maggiori di quelle esistenti nelle tirannidi, perché fra uguali vi sono molte cose in comune.

Forme di amicizia all'interno della famiglia

L'amicizia tra consanguinei [*syngheniké*], che ha forme molteplici, si fonda su quella, naturale ed essenziale, tra genitori e figli (*cap. 12*), ed è tanto più intima quanto più stretto è il legame di parentela. I genitori, e soprattutto la madre, amano i figli come una parte di se stessi – propriamente, anzi, come sé medesimi [*hos heautoús*] –, giacché per loro i figli sono quasi degli altri se stessi [*hoîon héteroi autoí*], mentre i figli amano i genitori perché da loro hanno ricevuto il bene supremo, la vita: l'amicizia per i genitori è dunque, analogamente a quella per gli dèi, un rapporto con un essere buono e superiore [*pròs agathòn kaì hyperéchon*].

L'amicizia tra fratelli trae invece origine non soltanto dal fatto che essi hanno in comune il padre e la madre, il che fonda una certa identità fra di loro – essi sono anzi in qualche modo la stessa cosa, pur se in individui distinti [*tautó pos kaì en diereméno*is] –, ma anche da una comunione di vita, di esperienze e di educazione la quale comincia con la nascita.

L'amicizia tra marito e moglie è naturale [*katà phýsin*], perché la famiglia è qualcosa di anteriore e di più necessario [*próteron kaì anankaióteron*], rispetto alla comunità politica. Essa costituisce altresì il fondamento di ogni ulteriore legame di amicizia, compresi quelli che si stabiliscono nell'àmbito sociale e politico. L'amicizia tra gli sposi si basa sull'utilità, sul piacere e, se essi sono delle persone buone, anche sulla virtù; il loro legame diviene ancora più stretto quando hanno dei figli, che costituiscono un bene per entrambi.

Le discordie fra amici

Gli amici uguali devono amarsi in modo uguale (*cap. 13*) ed eguagliarsi anche nel resto, mentre tra quelli diseguali va stabilita una proporzione, in rapporto alla superiorità dell'uno sull'altro. Non è possibile che nascano discordie fra amici virtuosi, giacché costoro desiderano e fanno costantemente il bene l'uno dell'altro. D'altro canto, non possono sorgere dissidi neppure tra quanti sono amici per il piacere reciproco, perché in tale piacere essi trovano un pieno appagamento.

Esposte al rischio di contese sono, per contro, le amicizie finalizzate all'utile: in queste, gli amici sovente si ritengono défraudati di quanto si aspettano, perché confondono facilmente i due piani sui quali si può stabilire un'amicizia basata sull'utile. Così come la giustizia si articola in due forme – quella non scritta [*tò mèn ágraphon*] e quella legale o positiva [*tò dè katà nómon*] –, parimenti anche l'amicizia fondata sull'utile ha due specie: (α) quella morale [*hè mèn ethikè*] e (β) quella legale [*hè dè nomikè*]. Conformemente a quest'ultima, chi riceve deve contraccambiare secondo le norme in vigore e nel rispetto di un accordo esplicito; in sostanza, l'amicizia qui s'identifica con quel livello minimale di fiducia reciproca che rappresenta una precondizione essenziale perché abbia luogo uno scambio di beni materiali. In conformità alla prima specie (quella morale), invece, chi riceve deve contraccambiare il beneficio nei limiti delle proprie possibilità, pur se fra le due parti non esiste alcun accordo esplicito. Tuttavia, il benefattore si attende di solito di ricevere altrettanto o anche più di quanto ha dato, come se si fosse trattato non di un dono, bensì di un prestito.

L'amicizia basata sull'utile è la più fragile proprio perché è facile che una delle due parti intenda il rapporto come legale e l'altra, invece, come morale, con l'effetto che la valutazione dei beni scambiati differisce in misura considerevole fra loro. In realtà, rileva Aristotele, la misura del beneficio dovrebbe consistere nel vantaggio che ne trae colui che lo ri-

ceve, e che dunque dovrà ricambiare con un bene di valore pari o anche superiore.

Come contraccambiare

Nel caso di amicizie fra diseguali, ossia fra due soggetti uno dei quali è migliore o più utile dell'altro (*cap. 14*), gli amici tendono ciascuno a esigere dall'altro più di quanto non diano essi stessi. Sembra ragionevole, invero, che ognuno dei due ricavi dall'amicizia qualcosa di più dell'altro, non però in relazione allo stesso tipo di beni. In altri termini, chi è superiore riceverà maggiore onore, laddove chi è più bisognoso otterrà un guadagno più elevato (così come avviene anche nell'àmbito politico, ove a chi benefica la collettività si conferisce più onore).

Chi ha ricevuto dei vantaggi in denaro o in virtù dovrà dunque ricambiare l'altro in termini di onore, giacché, rileva lo Stagirita, l'amicizia richiede il contraccambio possibile, non quello che sarebbe adeguato al merito [*tò dynatòn gàr he philía epizeteî, ou tò kat'axían*] (1163 b 15). Talora, infatti, è *a priori* impossibile contraccambiare in misura adeguata: così, per esempio, chi rende tutti gli onori che può agli dèi e ai genitori compie il proprio dovere e agisce in modo virtuoso, pur se, manifestamente, tanto nell'uno quanto nell'altro caso nessun onore può eguagliare i benefici ricevuti.

SINTESI - L'amicizia costituisce una virtù, o comunque è accompagnata dalla virtù. I fini in funzione dei quali si istituisce un legame di amicizia sono l'utile, il piacere o il bene. L'amicizia autentica si fonda su quest'ultimo: essa, cioè, ha luogo quando due persone si amano reciprocamente per se stesse, ossia per la loro virtù, in modo durevole. D'altronde, gli uomini virtuosi, dal momento che desiderano l'uno il bene dell'altro, si procurano reciprocamente anche utilità e piacere. Questa è dunque l'amicizia perfetta (inevitabilmente rara). All'estremo opposto, e quindi al livello infimo dei rapporti amichevoli, si colloca l'amicizia basata sull'utile, mentre su un piano più elevato rispetto a questa forma di amicizia troviamo quella fondata sul piacere della reciproca compagnia.

Tali specie di amicizia hanno luogo quando gli amici sono su un piano di uguaglianza. Esiste però anche un'amicizia tra persone di valore diseguale. E dal momento che l'amicizia implica sempre un'uguaglianza fra gli amici, se questa è assente bisognerà istituirla conformemente a un principio di proporzionalità, secondo cui chi vale di più va amato maggiormente (si spiega, in tal modo, perché non possa esistere un legame

di amicizia tra gli uomini e gli dèi: questi ultimi sono troppo superiori perché gli uomini possano stabilire con loro un rapporto di uguaglianza).

Aristotele istituisce poi un parallelismo puntuale tra (a) le costituzioni, di cui distingue le specie fondamentali e le rispettive forme degenerative, (b) i diversi rapporti familiari, e (c) i tipi di amicizia che possono esserci tra i componenti di una stessa famiglia.

6.2.9 Libro IX - Secondo libro sull'amicizia

Questo libro è dedicato a temi specifici che integrano l'indagine sull'amicizia svolta nel libro precedente.

La valutazione dei benefici ricevuti

Come si è visto, in tutte le amicizie non omogenee – ossia quelle in cui gli amici hanno valore diseguale – è la proporzione (*cap. 1*) a pareggiare e a salvare l'amicizia [*en pásais dè taîs anomoioeidési philíais tò análogon isázei kaì sózei tèn philían*] (1163 b 32-33). Quando però gli amici fondano il proprio rapporto su motivi diversi (per esempio, uno sul piacere e l'altro sull'utile) e nessuno dei due ottiene ciò che desidera, il rapporto viene meno, perché gli amici non si amano per se stessi (ovviamente, un caso di tal genere non si verifica nell'amicizia basata sulla virtù).

Il valore del beneficio va determinato da chi lo riceve, perché chi dà tende a sopravvalutare il proprio dono che, in realtà, va stimato in relazione alla sua capacità di soddisfare l'esigenza del soggetto beneficato. È sufficiente che questi contraccambi nella misura delle proprie possibilità, anche se non può uguagliare il valore del bene concessogli. In particolare, quando si tratta dei doni elargiti dagli dèi, del dono della vita da parte dei genitori ma anche del beneficio che ci viene concesso da chi ci rende partecipi della filosofia [*toîs philosophías koinonésasin*], non vi sono né somme di denaro, né servigi, né onori tanto grandi da poter uguagliare il valore di quel che riceviamo, sicché basta che contraccambiamo nella misura delle nostre possibilità.

Situazioni problematiche

Il fatto che l'amicizia possa sorgere per motivi diversi e tra persone anche molto differenti fra loro, tanto per carattere, quanto per ruolo sociale, determina sovente (*cap. 2*) un conflitto di doveri da cui scaturiscono non poche situazioni problematiche. Per esempio, bisogna ubbi-

dire in tutto e per tutto al padre, oppure, qualora si sia malati, è meglio prestare ascolto al medico? Un altro caso: quando si dispone di una somma limitata, è meglio restituire il prestito a un creditore o fare un dono a un amico? Senza dubbio, è difficile definire con precisione tutte le situazioni di tal genere [*pánta tà toiaûta akribôs mèn diorísai ou rádion*] (1164 b 27-28) a motivo delle innumerevoli differenze [*diaphorás*] che ciascuna di esse presenta. Dopo aver preso in esame alcuni casi di conflitto di doveri, Aristotele conclude che, quando si tratta di donare, di restituire o di contraccambiare, è necessario distinguere tra il padre, la madre, i fratelli, gli amici, gli anziani, i concittadini e così via, dando a ciascuno nella misura che gli spetta [*tò oikeîon*]. Bisogna pertanto analizzare la situazione caso per caso e discernere [*synkrínein*] ogni volta ciò che è appropriato alle diverse categorie di persone.

La fine delle amicizie

Quando due amici non trovano più l'uno nell'altro ciò che cercano (*cap. 3*), la loro amicizia ha termine. Questo è ovvio nel caso delle amicizie basate sul piacere o sull'utile; se però il fondamento del rapporto è la virtù, la rottura dell'amicizia è giustificata solo quando uno dei due amici rimane fermo allo stesso livello, mentre l'altro progredisce considerevolmente sulla strada della virtù (è quanto può accadere, per esempio, con le amicizie contratte nell'infanzia), oppure quando gli amici di un tempo diventano irrimediabilmente perversi [*toîs aniátois katà tèn mochtherían*]. Se però la loro malvagità è correggibile, non li si deve abbandonare, e bisogna anzi compiere ogni sforzo per correggerli e ricondurli alla virtù.

L'uomo virtuoso ama se stesso

I sentimenti di amicizia per il prossimo [*tà philikà... tà pròs toùs pélas*] affondano le loro radici (*cap. 4*) in quelli che l'uomo prova per se stesso [*pròs heautón*], e ne rappresentano in certo modo la proiezione al livello dei rapporti interpersonali. A tale proposito, il termine di riferimento – la misura [*métron*] – è costituito, anche qui, dall'uomo virtuoso [*ho spoudaîos*]. Questi, infatti, (α) è sempre in concordia con se stesso [*homognomoneî heautô*]; (β) vuole e compie ciò che è realmente bene, a vantaggio di se stesso [*heautoû héneka*] e soprattutto della propria parte più nobile, l'intelletto [*toû... dianoetikoû*]; (γ) ama la propria vita e la difende, perché per l'uomo virtuoso l'esistere è un bene [*agathòn gàr tô spoudaío tò eînai*]; (δ) prova piacere a stare con se stesso [*syndiághein...*

heautô], vale a dire con i propri ricordi e le proprie aspettative; (ε) è costante e coerente nel provare gioia o dolore per gli stessi oggetti. Tali sentimenti egli prova pure per l'amico, giacché questi è per lui un altro se stesso [*állos autós*]: l'amicizia non è allora se non l'estensione a un'altra persona dell'amore ch'egli nutre nei propri confronti.

I viziosi, dal canto loro, si trovano nella situazione psicologica diametralmente opposta, per cui, non essendo amici di se stessi – dal momento che non hanno in sé nulla di amabile [*oudén te philetòn échontes*] –, non possono provare amicizia per nessun altro. Essi, infatti, sono in discordia con sé medesimi [*diaphérontai... heautoîs*], sicché la loro anima è per così dire travagliata dalla guerra civile [*stasiázei*]. Spesso, è vero, cercano delle persone con le quali trascorrere il tempo, ma soltanto perché fuggono se stessi [*heautoùs dè pheúgousin*], in quanto, se rimangono soli, sono tormentati dal ricordo dei loro crimini passati e dalla previsione di quelli che commetteranno in futuro. Così, la compagnia li distrae e dà loro un certo oblio; non si tratta, però, di vera amicizia.

La benevolenza

La benevolenza [*eúnoia*] rappresenta soltanto (*cap. 5*) il principio dell'amicizia [*archè philías*]. Essa si origina dall'ammirazione per il valore o la virtù di un altro, ma non è accompagnata né dal desiderio di un rapporto fattivo con lui, né da un impegno di vita in comune. Si tratta di un sentimento che può sorgere all'improvviso e rimanere superficiale, oltreché addirittura ignoto a chi l'ha suscitato. Solo se dura nel tempo e conduce all'intrinsichezza, si trasforma in amicizia vera e propria.

La concordia

L'amicizia tra i concittadini (*cap. 6*) è la concordia [*homónoia*], la quale consiste tanto in una sostanziale identità di vedute sugli interessi comuni, quanto nell'unanime impegno a eseguire le deliberazioni della comunità politica. In altri termini, si dice che nelle città c'è concordia quando i cittadini la pensano allo stesso modo intorno ai propri interessi e scelgono e mettono in pratica le stesse cose, vale a dire quelle che hanno in comune giudicato opportune [*tàs póleis homonoeîn phasín, hótan perì tôn sympherónton homognomonôsi kaì tautà prohairôntai kaì práttosi tà koinê dóxanta*] (1167 a 26-28). A tale concordia non prendono parte, se non in misura minima, i malvagi, dal momento che costoro si curano esclusivamente dei propri interessi e pretendono che al bene comune provvedano soltanto gli altri.

Benefattori e beneficati

I benefattori [*hoi... euerghétai*], a quanto risulta, amano i beneficati [*toùs euergheteth*é*ntas*] più di quanto costoro non amino chi ha elargito loro dei benefici (*cap. 7*): una circostanza apparentemente singolare. Molti pensano di poterla spiegare paragonando il rapporto tra benefattore e beneficato a quello tra creditore e debitore: mentre il primo desidera la prosperità del secondo allo scopo di recuperare il proprio credito, il debitore, dal canto suo, non ama il creditore in quanto è legato a costui da uno sgradevole impegno.

Lo Stagirita ritiene invece che i sentimenti dissimili che il benefattore e il beneficato provano l'uno per l'altro si radichino in modo assai più profondo nella natura umana. L'affezione che i benefattori nutrono per quanti sono stati da loro beneficati è in realtà un amore *disinteressato*, simile a quello che un artista prova per la propria opera (egli, infatti, ama l'opera prodotta più di quanto questa non lo amerebbe se diventasse un essere animato [*pâs gàr tò oikeîon érgon agapâ mâllon è agapetheíe àn hypò toû érgou empsýchou ghenoménou*]: 1167 b 34-35). Invero, il benefattore ama il beneficato perché questi è una sua opera. Ognuno, infatti, ama la propria vita, e chi ha prodotto un'opera esiste, per così dire, in virtù di tale attività creatrice [*energheía dè ho poiésas tò érgon ésti pos*] (1168 a 7); di conseguenza, egli ama l'opera in quanto ama, per l'appunto, la propria esistenza. Inoltre, si ama soprattutto ciò che è bello e duraturo e che si è ottenuto faticando, e tale è, precisamente, la situazione del benefattore, laddove quella del soggetto beneficato è l'opposto.

Due forme di egoismo

Lo Stagirita affronta poi (*cap. 8*) un'importante aporia relativa all'egoismo, cioè all'amore per se stessi: si deve amare soprattutto se stessi o un'altra persona? Da una parte, osserva Aristotele, si condannano gli egoisti [*philaútous*] e si ritiene che sia principalmente il malvagio [*phaûlos*] a far tutto nel proprio interesse, mentre l'uomo virtuoso fa tutto per l'amico. Dall'altra, però, si è amici massimamente di se stessi [*málista... phílos hautô*].

Lo Stagirita risolve l'aporia chiarendo che il termine 'egoista' ha un duplice significato. I più, invero, intendono per egoista chi vuole per sé onori, ricchezze e piaceri sensibili; si tratta di un atteggiamento assai diffuso e, senza dubbio, riprovevole. Tuttavia, chi desidera per sé in gran copia la virtù e gli altri beni più nobili e autentici [*tà kállista kaì málist'agathá*], chi ama soprattutto la propria parte dominante [*tô kyriotáto*],

quella intellettiva, e le ubbidisce, questi è il più "egoista" di tutti, dal momento che nutre per se stesso il massimo amore possibile. Di conseguenza, l'uomo virtuoso dev'essere egoista [*tòn... agathòn deî phílauton eînai*] (1169 a 11-12), nel senso che lascerà agli altri ogni bene esteriore e materiale e donerà agli amici ricchezze, onori e cariche pubbliche onde riservare a se stesso ciò che è nobile [*peripoioúmenos heautô tò kalón*]. In sostanza, egli è egoista al massimo grado, in quanto serba per sé il bene più grande [*tò... meîzon agathòn heautô aponémei*] (1169 a 28-29).

L'uomo virtuoso ha bisogno di amici

Taluni sostengono (*cap. 9*) che chi è felice e autosufficiente non ha alcun bisogno di amici. Sembra assurdo, però, attribuire all'uomo felice tutti i beni a esclusione degli amici, che sono considerati il più grande dei beni esterni [*tôn ektòs agathôn méghiston*]. In effetti, l'uomo è portato per natura a vivere con gli altri [*syzên pephykós*], e nessuno vorrebbe possedere tutti i beni a patto di doverne godere da solo.

Senza dubbio, chi è felice non ha alcun bisogno di amici utili e ne ha poco anche di amici piacevoli, perché possiede già tutti i beni necessari alla felicità e trova in essi un appagamento e una soddisfazione completi. All'uomo virtuoso occorrono però degli amici parimenti virtuosi ai quali donare e con cui vivere in intimità. Egli infatti gode nel contemplare le realizzazioni della loro virtù, perché la sente come propria. Invero, ciò che è buono in sé appare buono e piacevole a chi è virtuoso: ora, il vivere è una cosa buona e piacevole in sé (è infatti qualcosa di determinato, e ciò che è tale ha la stessa natura del bene [*horisménon gár, tò d'horisménon tês tagathoû phýseos*]: 1170 a 20-21); d'altro canto, percepire di sentire e di pensare significa avere coscienza della propria esistenza. E se tale è l'attitudine dell'uomo virtuoso verso se stesso, analoga sarà quella ch'egli adotterà nei confronti degli amici, i quali sono per lui degli altri se stessi. Di qui l'importanza, e anzi la necessità della sensazione congiunta [*synaisthánesthai*] così della propria esistenza come pure di quella degli amici. L'uomo virtuoso, pertanto, per essere ancora più felice ha bisogno di amici anch'essi virtuosi con i quali condurre una vita in comune [*syzên*], fondata sulla condivisione dei discorsi e del pensiero [*koinoneîn lógon kaì dianoías*].

Quanti amici?

Il numero degli amici dell'uomo virtuoso sarà limitato (*cap. 10*), dal momento che non è possibile vivere assieme a molti contemporaneamente

in piena e reciproca armonia: il numero massimo coinciderà pertanto con quello delle persone con le quali si può trascorrere un'esistenza in comune [*hoi pleîstoi meth'hôn àn dynaitó tis syzên*] (1171 a 1-2). La validità di questa tesi è confermata da due casi-limite di segno opposto. Il primo è costituito dall'amore, che rappresenta una sorta di amicizia portata all'eccesso [*hyperbolé... tis... philías*] ed è possibile esclusivamente per una sola persona [*pròs héna*]: se ne evince che una forte [*sphódra*] amicizia potrà dirigersi soltanto verso pochi [*pròs olígous*]. L'altro caso è quello di quanti pretendono di essere amici di tutti, laddove in realtà non lo sono, in senso proprio, di nessuno; sono solo compiacenti (a meno che non si tratti di amicizia tra i concittadini).

Altri interrogativi

Alla domanda se gli amici siano maggiormente necessari (*cap. 11*) nelle circostanze propizie [*en eutychíais*] oppure nelle sventure [*en dystychíais*], lo Stagirita risponde che essi sono desiderabili in tutte le situazioni: quelli utili soprattutto nella cattiva sorte, in quanto ci occorre il loro aiuto, e quelli virtuosi specialmente nella prosperità, per avere qualcuno cui fare del bene. Quando soffriamo, dobbiamo comportarci virilmente ed evitare di coinvolgere gli amici nel nostro dolore; se invece ci troviamo in condizioni propizie, non dobbiamo esitare a renderli partecipi della nostra fortuna. Quando è l'amico a trovarsi in una situazione penosa, dovremmo accorrere spontaneamente in suo aiuto, laddove è poco bello che ci mostriamo impazienti di ricevere da lui qualche beneficio allorché gli arride la buona sorte.

Qualunque sia l'ideale di vita e di felicità che lega due amici, quel che è massimamente desiderabile per loro (*cap. 12*) è vivere insieme, così da poter attuare quella comunione [*koinonía*] di affetti, d'interessi e d'idee in cui consiste l'amicizia. In particolare, l'amicizia degli uomini virtuosi è essa stessa virtuosa e cresce con il loro frequentarsi, grazie al quale essi divengono anche via via migliori.

SINTESI - Di particolare interesse, in questo libro, la tesi secondo cui la radice più profonda dell'amicizia va individuata nei sentimenti che l'uomo virtuoso nutre per se stesso. Egli ama la propria vita e vuole il proprio bene: è dunque un "egoista" nell'accezione positiva del termine, relativa al desiderare per sé sempre ed esclusivamente il bene autentico. Un tale amore di sé, lungi dall'essere biasimevole, è addirittura doveroso. E l'amicizia perfetta, fondata sulla virtù, consiste precisamente nel-

l'estensione ad altri dell'amore che l'uomo virtuoso nutre per se stesso. L'uomo buono e felice ha bisogno di amici virtuosi: grazie alla vita in comune, infatti, costoro entrano in certo modo a far parte della coscienza ch'egli ha di se stesso e della propria esistenza.

6.2.10 Libro X Seconda discussione sul piacere (capp.1-5). Conclusioni sulla felicità (capp. 6-9)

Aristotele dà qui una soluzione definitiva ai problemi posti nel libro I. In particolare, affrontando nuovamente il tema del piacere, sostiene che quest'ultimo è un bene, ed è tanto più intenso quanto più perfetta è l'attività cui si accompagna. Inoltre, conferma che il sommo bene per l'uomo è la felicità, per la quale è necessaria la virtù. Ora, le leggi dello Stato contribuiscono in modo decisivo a radicare nei cittadini quelle abitudini che li predispongono alla virtù.

Ripresa dell'indagine sul piacere

Il piacere sembra costituire (*cap 1*) qualcosa di massimamente connaturato al genere umano [*málista.... dokeî synokeiôsthai tô ghénei hemôn*] (1172 a 19-20). Infatti, si educano i giovani mediante il piacere e il dolore; in relazione alla virtù, inoltre, è essenziale godere di ciò che si deve [*chaírein hoîs deî*] e, parimenti, rifuggire da ciò da cui ci si deve astenere [*miseîn hà deî*]. L'argomento ha dunque un'importanza centrale, ma è oggetto di non poche controversie. A giudizio di alcuni, infatti, il piacere s'identifica con il bene, mentre per altri esso è un male. Dato il rilievo del tema, non è sufficiente, al riguardo, formulare delle teorie: è necessario altresì adottare un comportamento che sia consonante con esse. Solo a tale condizione la verità potrà risultare convincente anche per la moltitudine (giacché per quel che concerne le passioni e le azioni, le parole sono meno persuasive dei fatti [*lógoi hêttón eisi pistoì tôn érgon*]: 1172 a 35).

La teoria di Eudosso

Il matematico Eudosso identificava il piacere con il bene (*cap. 2*) sulla base dei quattro argomenti seguenti.

(1*a*) Tutti gli esseri, tanto quelli razionali [*élloga*] quanto quelli irrazionali [*áloga*], cercano il piacere, e ciò cui tutti tendono [*hoû pánt'ephíetai*] è il bene, anzi, il sommo bene [*áriston*]. (In proposito, Aristotele osserva che una teoria siffatta appariva convincente soprattutto grazie al comportamento virtuoso e alla straordinaria temperanza di Eu-

dosso, che quindi non dava l'impressione di voler giustificare in tal guisa una propria bramosia di piacere.)

(*Ib*) Per tutti i viventi il dolore è in sé [*kath'hautó*] qualcosa da evitare, sicché il suo contrario [*tounantíon*] (ovvero il piacere) sarà per tutti alcunché di desiderabile.

(*Ic*) Sommamente desiderabile è ciò che non desideriamo in funzione o in vista di qualcos'altro [*hò mè di'héteron med'hetérou chárin hairoumétha*] (1172 b 20-21) e questo, tutti ne convengono, è il piacere, che è desiderabile per se stesso [*kath'hautén*], come il bene.

(*Id*) Infine, quando si aggiunge a un qualsiasi bene, il piacere lo rende più desiderabile [*hairetóteron*], ma il bene è aumentato soltanto da se stesso [*aúxesthai dè tò agathòn hautô*]. A proposito di quest'ultimo argomento, lo Stagirita tuttavia rileva come esso dimostri al massimo che il piacere è uno dei beni.

Esposizione e confutazione di alcune tesi "antiedonistiche"

Aristotele procede quindi a illustrare – e a confutare immediatamente –, due obiezioni dirette (con ogni probabilità da Speusippo) contro i primi due argomenti di Eudosso.

(*IIa*) In primo luogo, afferma, taluni contestano la tesi che sia un bene ciò cui tendono tutte le cose; lo Stagirita sottolinea però come sia impossibile rifiutare tale unanime convinzione.

(*IIb*) In secondo luogo, si sostiene, adottando un approccio non corretto all'argomento relativo al contrario [*perì toû enantíou*], che nulla impedisce che il piacere sia un male allo stesso titolo del dolore, in quanto – si asserisce – un male può opporsi a un altro male, ed entrambi possono, a loro volta, contrapporsi a quel che non è né bene né male [*antikeîsthai... kakòn kakô kaì ámpho tô medetéro*] (1173 a 7-8). Aristotele replica che in tal caso il piacere verrebbe evitato allo stesso modo del dolore, mentre è evidente che gli uomini cercano il primo e fuggono il secondo.

(*IIc*) Si asserisce poi (*cap. 3*) che il piacere non è un bene perché non è una qualità; tuttavia, osserva lo Stagirita, anche le virtù e la felicità non sono delle qualità [*poiótetes*] e ciononostante sono dei beni.

(*IId*) Il piacere – si obietta ancora – è un che d'indeterminato [*aóriston*], giacché ammette il più [*tò mâllon*] e il meno [*tò hêtton*], ossia può essere goduto in misura diversa, mentre il bene è determinato [*horísthai*]. Aristotele ribatte che anche le virtù o la salute ammettono il più e il meno, pur essendo incontestabilmente dei beni.

(*IIe*) Si sostiene altresì che il bene è qualcosa di compiuto e perfetto

[*téleion*], laddove il piacere sarebbe un movimento [*kínesis*] e una generazione [*ghénesis*], e questi sono incompiuti e imperfetti [*ateleîs*]. In realtà, risponde lo Stagirita, è impossibile che il piacere, non avendo né velocità [*táchos*] né lentezza [*bradytés*], sia un movimento. Esso, d'altro canto, non è neppure una generazione, perché allora dovrebbe nascere dal suo contrario, il dolore. A tale proposito, invero, si asserisce che il dolore è una mancanza di ciò che è secondo natura [*éndeian toû katà phýsin*] e che il piacere si genera dal dolore in quanto rappresenta la ricostituzione della (naturale) condizione di pienezza [*anaplérosis*]. Tuttavia, replica il filosofo, tale nozione risulta valida soltanto nel caso del corpo, e non in relazione ad altri piaceri, come quelli dell'apprendimento, che non fanno séguito a una carenza.

(II*f*) Il piacere, si afferma infine, non può essere un bene, dal momento che vi sono dei piaceri riprovevoli. La risposta di Aristotele è che questi non sono dei veri piaceri, in quanto appaiono tali solo ai viziosi (allo stesso modo, non riteniamo che ciò che sembra dolce o amaro a un malato sia realmente tale). In ogni caso, i piaceri sono di specie diverse [*tô eídei diaphérousin hai hedonaí*], non tutte buone. Di conseguenza, il piacere in quanto tale non è il bene; d'altronde, se esistono dei piaceri ignobili, ve ne sono anche altri che meritano di essere scelti per se stessi [*hairetaì kath'hautás*].

La perfezione del piacere

Lo Stagirita approfondisce l'analisi dell'essenza del piacere (*cap. 4*): come l'atto del vedere è perfetto in qualunque momento della sua durata [*kath'hontinoûn chrónon*], in quanto non manca di nulla che, aggiungendoglisi successivamente, lo possa perfezionare nella sua forma specifica, così è *perfetto* anche il piacere. Esso, infatti, è un intero [*hólon… tí*], e in nessun momento si potrebbe trovare un piacere passibile di perfezionamento nella sua forma specifica nel caso in cui venisse prolungato [*kat'oudéna chrónon láboi tis àn hedonèn hês epì pleío chrónon ghinoménes teleiothésetai tò eîdos*] (1174 a 17-19). Se ne evince che il piacere non può essere neppure un movimento [*kínesis*]. Ogni movimento, infatti, si svolge nel tempo e ha un compimento, sicché è perfetto quando ha raggiunto il termine cui tende [*hótan poiése hoû ephíetai*]; in altre parole, è perfetto solo se viene considerato nella sua durata complessiva oppure nel momento finale, mentre le sue singole parti sono imperfette [*ateleîs*], nonché diverse per specie [*tô eídei*] sia dal tutto, sia fra loro. La forma del piacere è invece perfetta in qualsiasi momento [*tês he-*

donês d'en hotooûn chróno téleion tò eîdos] (1174 b 5-6): esso, pertanto, rientra nel novero delle cose intere e perfette [*tôn hólon... kaì teleíon*].

Inoltre, il movimento si svolge nel tempo, mentre il piacere è interamente concentrato nell'istante [*en tô nŷn*]. Si ha infatti generazione o movimento solo delle cose divisibili in parti, e non di quelle che, come il piacere, l'atto della visione o il punto geometrico, costituiscono una totalità indivisibile. Nell'atto del sentire si attuano insieme due potenze, quella del soggetto e quella dell'oggetto, per cui la sensazione [*aísthesis*] e, parimenti, il pensiero [*diánoia*] e la contemplazione [*theoría*], attingono un grado di perfezione tanto più elevato quanto migliore è la disposizione conoscitiva del soggetto conoscente e quanto più alta è la realtà conosciuta [*teleiotáte d'he toû eû échontos pròs tò spoudaiótaton tôn hyp'autén*] (1174 b 22-23). All'atto si aggiunge, come suo naturale perfezionamento, il piacere [*teleioî dè tèn enérgheian he hedoné*] (1174 b 23), il quale, a sua volta, ha un'intensità proporzionale a quella della sensazione, ed è proprio di ciascun senso.

Piacere e amore per la vita

Aristotele chiarisce poi che l'uomo non può provare piacere in continuazione [*synechôs*], dal momento che si stanca ed è perciò costretto a interrompere la propria attività, e senza attività non può esservi piacere. Soprattutto, il filosofo sottolinea il nesso esistente tra il piacere e l'amore per la vita, la quale è una specie di attività [*enérgheiá tis*]: poiché, infatti, vivere significa essere attivi, e poiché il piacere perfeziona ogni attività, e dunque anche il vivere medesimo, tutti i viventi tendono naturalmente al piacere, in quanto esso perfeziona a ciascuno la sua vita [*teleioî... hekásto tò zên*], ossia ciò che è oggetto di desiderio. La vita e il piacere appaiono dunque strettamente congiunti e tali da non ammettere separazione [*synezeûchthai... kaì chorismòn ou déchesthai*] (1175 a 19-20).

I piaceri differiscono per specie

I piaceri sono di tante specie differenti (*cap. 5*) quante sono le specie delle attività di cui essi costituiscono il perfezionamento. La validità di questa tesi è confermata da due esperienze di segno opposto. Da una parte, il piacere incrementa l'attività alla quale risulta connaturato [*synaúxei... tèn enérgheian he oikeía hedoné*] (1175 a 30-31); dall'altra, qualsiasi attività è ostacolata o addirittura interrotta dal piacere connaturato a un altro tipo di attività (per esempio, chi ama il flauto non è capace di concentrarsi nei ragionamenti se sente suonare il suo strumento

preferito, perché questo piacere lo distoglie dall'attività alla quale era intento). Sicché, se si praticano contemporaneamente due attività, quella più piacevole finirà con lo scacciare l'altra. Inoltre, così come le attività differiscono nettamente tra loro per convenienza [*epieikeía*] o sconvenienza [*phaulóteti*], allo stesso modo anche i piaceri che le accompagnano saranno buoni o cattivi e, pertanto, specificamente diversi.

L'uomo virtuoso come misura

Parimenti, differiranno i piaceri derivanti da sensazioni più o meno pure o da pensieri più o meno elevati. Infine, non soltanto le varie specie dei viventi provano piacere per oggetti diversi (come afferma Eraclito: «Gli asini preferirebbero la paglia all'oro», fr. B 9 DK), ma vi sono anche, quantomeno tra gli uomini, delle differenze individuali di gusto. Questa constatazione non comporta, peraltro, il pericolo di cadere in un completo relativismo: anche qui, infatti, la misura [*métron*] è rappresentata dall'*uomo virtuoso*, sicché si dovrà considerare piacevole quello che a lui appare tale. D'altro canto, rileva Aristotele, non deve sorprendere la circostanza che oggetti che appaiono sgradevoli all'uomo virtuoso possano invece sembrare piacevoli a qualcuno: gli uomini, infatti, sono soggetti a numerose corruzioni e degenerazioni [*phthoraì kaì lýmai*]. Il piacere proprio dell'uomo in quanto tale sarà dunque quello che perfeziona naturalmente l'attività peculiare dell'uomo.

Caratteristiche della felicità in quanto attività

Ha inizio la sezione conclusiva dell'opera (*cap. 6*): lo Stagirita procede a unificare tutti gli elementi precedentemente esaminati e fondati, allo scopo d'illustrare la propria concezione della felicità. Diversamente dalla virtù, la felicità non è una disposizione [*héxis*], giacché in tal caso apparterrebbe pure a chi trascorresse l'intera esistenza immerso nel sonno o a chi venisse colpito dalle sventure più gravi; è, invece, un'attività [*enérgheia*].

Inoltre, non appartiene alla categoria delle attività necessarie e da scegliersi in funzione di altro [*anankaîai kaì di'hétera hairetaí*], ma alla classe di quelle fini a se stesse [*kath'hautás*]. Essa, infatti, non ha bisogno di altro e basta a sé medesima [*autárkes*]; tuttavia, non va confusa con i passatempi [*diagogaí*], perché non ci si affatica in funzione del divertimento, bensì, esattamente al contrario, ci si diverte per potersi poi applicare seriamente, essendo il divertimento simile al riposo [*anapaúsei... éoiken he paidiá*]. Invero, la vita felice è quella conforme a virtù, e

un tal genere di esistenza, lungi dal consistere nel divertimento, comporta una seria applicazione [*metà spoudês*]. Il piacere che accompagna la felicità è, d'altronde, quello che l'uomo buono prova nel condurre un'esistenza virtuosa e nell'esercitare la parte migliore dell'anima, e non quello, comune pure agli schiavi, che può derivargli dal corpo.

Superiorità della vita contemplativa

La felicità è allora (*cap. 7*) un'attività conforme a virtù [*kat'aretèn enérgheia*] e, per la precisione, alla virtù più alta: a quella, cioè, della nostra parte migliore [*toû arístou*], l'intelletto. Si tratta dell'attività contemplativa [*theoretiké*].

In effetti, tra le attività conformi a virtù, quelle politiche [*politikaí*] e quelle militari [*polemikaí*], pur spiccando per bellezza e nobiltà, non concedono mai requie [*áscholoi*], mirano a qualche fine [*télous tinòs ephíentai*] e non vanno scelte per se stesse [*ou di'hautàs hairetaí*]. Al contrario, l'attività dell'intelletto [*he... toû noû enérgheia*], come esercizio della sapienza, ossia come sapere in atto relativo agli oggetti più sublimi, non ha altro fine che se stessa.

È anche la più elevata, continua, piacevole e autosufficiente di tutte le attività, oltre a essere libera [*scholastikón*]; quando duri tutta la vita, costituisce la felicità perfetta [*he teleía... eudaimonía*]. Intesa in questi termini, la felicità è qualcosa di divino [*theîon*], e risulta possibile solo perché l'intelletto è la componente divina dell'essere umano. Non si deve, pertanto, prestare ascolto a quanti consigliano all'uomo, in quanto mortale, di pensare soltanto alle realtà terrene e mortali; è anzi necessario che ci comportiamo da immortali nella misura del possibile [*eph'hóson endéchetai athanatízein*], facendo di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi [*pánta poieîn pròs tò zên katà tò krátiston tôn en hautô*] (1177 b 33-34). A dispetto delle sue modeste dimensioni, l'intelletto è infatti di gran lunga superiore a tutte le altre parti per potenza [*dynámei*] e valore [*timióteti*]. E poiché per ogni essere vivente la cosa migliore e più piacevole è quella che attua ciò che è più tipico della sua natura, e, d'altra parte, l'uomo è soprattutto intelletto, il sommo bene per l'uomo consisterà senza dubbio nell'esercizio del pensiero, cioè nella *vita contemplativa*, che sarà, di conseguenza, anche la più felice [*eudaimonéstatos*].

Primato della sapienza

Se il primo posto spetta alla vita contemplativa, il secondo va assegnato (*cap. 8*) all'esistenza caratterizzata dall'esercizio delle virtù etiche. Que-

ste sono meramente umane [*anthropikaí*], nel senso che non possono essere attribuite agli dèi: da un lato, infatti, si attuano nei rapporti interpersonali; dall'altro, consistono in un dominio razionale delle passioni, le quali sono per lo più suscitate dal corpo o a esso connesse, per cui tali virtù sono in certo modo relative al composto [*tò sýntheton*]. La sapienza, per contro, in quanto virtù dell'intelletto, non solo è separata dal corpo [*kechorisméne*], ma per attuarsi non ha neppure bisogno dei beni esterni o, in ogni caso, li richiede in misura minima.

La tesi secondo la quale la felicità perfetta consiste nell'attività contemplativa trova conferma nella comune convinzione che gli dèi siano beati e felici al massimo grado. È chiaro, infatti, che l'attività degli dèi non può essere se non puramente contemplativa, giacché sarebbe ridicolo pensare che essi, per esempio, facessero delle azioni giuste concludendo contratti o simili, o compissero degli atti di coraggio affrontando dei pericoli. Di conseguenza, l'attività umana che è più affine a quella divina sarà anche quella atta a procurare la massima felicità. Un altro indizio a favore di tale asserto è costituito dalla circostanza che gli animali, non essendo in grado di pensare, non possono essere detti felici. È bensì vero, rileva poi Aristotele, che gli uomini felici non possono fare a meno di una certa disponibilità di beni esterni, ma ciò non significa affatto che l'autosufficienza e la prassi virtuosa consistano nell'eccesso [*en tê hyperbolê*] di tali beni, giacché questi sono necessari soltanto nella misura in cui servono all'esercizio della virtù.

Infine, il primato della vita contemplativa è confermato dal fatto che chi vi si dedica, ovvero il sapiente, è ritenuto il più caro agli dèi [*theophiléstatos*], e questo perché esercita la facoltà più elevata e più affine al divino, l'intelletto. Il sapiente, dunque, sarà sommamente felice.

Funzione educativa delle leggi

La filosofia morale, che ha per scopo non la semplice conoscenza, bensì la *prassi*, per quanto possa riuscire da sola (*cap. 9*) a rendere virtuosi i pochi che sono dotati di un'indole naturalmente nobile [*eughenés*] e amante della virtù [*philókalon*], non è sufficiente per la moltitudine. Questa, infatti, è più sensibile al timore che alla vergogna, e si astiene dalle azioni ignobili non a motivo della loro turpitudine, bensì per paura delle punizioni.

È perciò necessario predisporre [*prodieirgásthai*] gli animi a provare piacere e repulsione in conformità a ciò che è moralmente bello [*pròs tò kalôs chaírein kaì miseîn*], e ciò mediante le abitudini imposte dalle *leggi*.

Queste, infatti, esercitano la propria autorità non soltanto sui giovani, naturalmente restii alla virtù, ma anche sugli adulti di tutte le età che non si lascerebbero persuadere dal solo ragionamento. In generale, invero, sembra che la passione ceda non al ragionamento, bensì alla forza [*hólos t'ou dokeî lógo hypeíkein tò páthos allà bía*] (1179 b 28-29). Le buone leggi, così quelle scritte come pure quelle non scritte, hanno un valore educativo in quanto, per l'appunto, costringono a prendere le abitudini convenienti, che a loro volta predispongono alla virtù. Dal momento che sono norme universali, il cómpito di elaborarle spetta a chi possiede la scienza, la quale è precisamente la conoscenza dell'universale.

Importanza della scienza della legislazione

È bensì vero che (analogamente a quanto si verifica nella medicina) per il singolo l'educazione più efficace è quella "individualizzata", anche nel caso in cui essa si fondi soltanto sull'esperienza dell'educatore, non sulla scienza. Tuttavia, chi conosce l'universale [*ho kathólou eidós*] sarà in grado di trattare nel modo migliore tanto il singolo quanto i molti.

In sostanza, la guida più sicura per la formazione morale non solo del singolo ma anche della comunità è il sapere proprio del legislatore [*nomothetikós*]: si tratta della *scienza della legislazione*, che è una parte della politica [*mórion... tês politikês*]. Osserva al riguardo lo Stagirita che la scienza che consente di edificare un sistema legislativo razionale ed efficace non può fondarsi esclusivamente sull'esperienza [*empeiría*], ancorché la presupponga (a quanti intendono acquistare la scienza politica l'esperienza è infatti indispensabile [*toîs ephieménois perì politikês eidénai prosdeîn éoiken empeirías*]: 1181 a 11-12).

In parallelo, per padroneggiare tale disciplina non è sufficiente fare una raccolta delle leggi che godono buona fama, così come non si diventa medici leggendo dei trattati di medicina. Si richiede altresì un'indagine specifica e approfondita: in tal modo, Aristotele prepara il passaggio dall'etica alla politica, di cui annuncia l'imminente trattazione.

SINTESI - Nei primi capitoli, lo Stagirita riprende in esame il tema del piacere (che ha già affrontato nel libro VII). Dal momento che la tendenza al piacere è innata nell'uomo e in tutti i viventi, e che ciò cui ogni cosa tende è il bene, senza dubbio il piacere costituisce un bene. Certo, sono buoni soltanto i piaceri che conseguono ad attività virtuose, e la misura per valutare moralmente un piacere risiede nell'uomo virtuoso: quello ch'egli considera piacevole lo è realmente.

La felicità consiste in un'attività fine a se stessa; non però al modo del divertimento, bensì come attuazione della parte più elevata della natura umana, l'intelletto. La felicità perfetta è infatti quella del sapiente che contempla le realtà più sublimi: come l'intelletto è il divino presente in noi, così la felicità è la condizione in cui l'uomo raggiunge la massima somiglianza possibile con gli dèi, perché consiste nell'attività del pensiero, l'unica che possa spettare anche alle divinità.

Aristotele osserva infine che tutte le considerazioni svolte finora, pur essendo sufficienti a far diventare buoni degli uomini già predisposti per natura alla virtù, rimangono inefficaci con la moltitudine. Per condurre alla virtù la grande maggioranza degli uomini sono necessarie delle leggi atte a costringerli a compiere delle azioni le quali, venendo costantemente ripetute, creeranno in loro delle buone abitudini. Una volta, poi, che si siano assuefatti a compiere delle azioni buone, essi saranno in grado di acquistare, in modo consapevole, anche le disposizioni corrispondenti, vale a dire le virtù, giungendo così alla felicità. È dunque chiara l'importanza della scienza della legislazione, che ha il cómpito di regolare con le leggi la vita della comunità politica.

6.3 La *Grande etica*

La ***Grande etica***[*] – il terzo dei trattati di etica del *Corpus Aristotelicum* – è costituita soltanto di due libri e risulta considerevolmente più breve dell'*Etica Eudemea* e di quella *Nicomachea*. È ragionevole supporre che il titolo, in apparenza singolare, abbia tratto origine dalle dimensioni dei rotoli su cui l'opera era originariamente trascritta.

---

[*] *Grande etica*
Ethikà megála (lat.: *Magna moralia*)

- 1ª ed. Venezia 1488 (lat.); Venezia 1498 (gr.; nel vol. v dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 1181 a 24 - 1213 b.
- edd. it. in Aristotele, *Opere*, vol. VIII, a c. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973 (1999[3]); in Aristotele, *Etiche*, a c. di L. Caiani, UTET, Torino 1996.

6.3.1 *Il problema dell'autenticità*

La questione dell'autenticità e della data di composizione della *Grande etica* è tuttora aperta. La paternità dello Stagirita era ammessa da Friedrich Daniel E. Schleiermacher; per gran parte dell'Ottocento e agli inizi del Novecento prevalse tuttavia la tesi della non autenticità, alla quale si contrappose infine Hans von Arnim: questi, prendendo come punto di partenza la datazione giovanile dell'*Etica Eudemea* proposta da Werner Jaeger, suggerì di anteporle la *Grande etica* come la più antica delle *Etiche* aristoteliche.[3] La tesi di von Arnim venne attaccata da Jaeger e dai suoi discepoli: in particolare Richard Walzer[4] e Karl Oscar Brink.[5] In tempi più recenti, però, l'autenticità dell'opera è stata nuovamente rivendicata da Franz Dirlmeier: nella sua fondamentale edizione della *Grande etica*,[6] lo studioso ha infatti sostenuto che essa costituisce la prima delle tre *Etiche* aristoteliche, in séguito rielaborata; una tesi, questa, recepita – tra gli altri – da Ingemar Düring. Tra i negatori della paternità aristotelica vanno invece menzionati William David Ross e Pierluigi Donini.[7]

Sul piano dei contenuti, l'opera si distingue dalle altre due etiche, e soprattutto dall'*Etica Nicomachea*, per due aspetti. (I) Innanzi tutto, la dottrina della felicità [*eudaimonía*] non costituisce in essa il filo conduttore dell'indagine; in primo piano troviamo invece la dottrina della virtù e del bene. (II) In secondo luogo, manca qui la nozione esplicita delle virtù dianoetiche. A parte questi elementi, la dottrina illustrata nella *Grande etica* presenta una concordanza sostanziale con quella formulata nei trattati di etica sicuramente autentici. Tale circostanza induce a propendere per la tesi dell'autenticità del contenuto dottrinale, laddove la stesura del testo, così come questo ci è pervenuto, va senza dubbio collocata, per ragioni stilistiche e terminologiche, nell'età ellenistica.

---

[3] Cfr. H. von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien-Leipzig 1924.

[4] Cfr. R. Walzer, *"Magna Moralia" und aristotelische Ethik*, Weidmann, Berlin 1929.

[5] Cfr. K.O. Brink, *Stil und Form der pseudoaristotelischen "Magna Moralia"*, Eshenhagen, Ohlau 1933.

[6] F. Dirlmeier, *Aristoteles. Magna Moralia*, Akademie-Verlag, Berlin 1958 (1983[5]).

[7] Cfr. P. Donini, *L'etica dei* Magna Moralia, Giappichelli, Torino 1965.

6.3.2 Libro I - Essenza e condizioni della virtù etica

Dopo aver osservato che l'etica costituisce una parte della politica e dovrebbe anzi essere designata con il suo nome (*cap. 1*), l'autore cerca di definire l'essenza e le cause della virtù [*areté*]. A tale proposito, ricorda alcune opinioni autorevoli: (a) per Pitagora, «il primo che si provò a parlare della virtù» [*prôtos... enecheíresen Pythagóras perì aretês eipeîn*] (1182 a 10-11), tale essenza consiste nel numero; (b) per Socrate, invece, nella conoscenza; (c) Platone, infine, la identifica con le Idee.

Il sommo bene per l'uomo

Tesi siffatte vanno però respinte, in quanto oggetto dell'indagine non è né il bene in generale (che ha un valore soltanto conoscitivo), né il Bene divino (inattingibile da parte dell'uomo), bensì il bene concreto, umano e, più esattamente, quello che per noi costituisce il sommo bene [*toû hemîn arístou*]. Questo coincide (*cap. 2*) con la felicità, la quale rappresenta un fine in sè compiuto [*téleion télos*] e, pur essendo connessa in termini prioritari (*cap. 3*) con l'anima, richiede altresì (*cap. 4*) la disponibilità di taluni beni esterni. L'anima, in quanto principio di vita, ha un'eccellenza o virtù sua propria, il cui atto, se perdura, s'identifica con il «vivere bene» [*eû zên*]. La felicità umana è dunque l'attività perfetta dell'anima in un tempo compiuto [*en chróno teleío*].

Le virtù etiche

L'autore ricorda poi (*cap. 5*) che l'anima dell'uomo si divide in una parte razionale [*lógon échon*] e in una irrazionale [*álogon*]. A quest'ultima, in quanto è capace di ubbidire alla componente razionale, spettano le virtù etiche [*ethikaì aretaí*]; dal canto suo, la parte razionale eccelle in modi diversi: secondo la saggezza [*phrónesis*], la sapienza [*sophía*], e così via (il tema verrà ripreso e approfondito nel cap. 34 del libro I).

Si passa quindi all'esame delle virtù etiche, alla cui trattazione sono dedicati i capp. 5-33. In particolare, nei capp. 6-16 l'autore determina in forma più precisa sia le condizioni "oggettive", sia quelle "soggettive" delle virtù (etiche). Queste ultime sono delle eccellenze del carattere, ossia delle disposizioni [*héxeis*] della parte irrazionale dell'anima relative al piacere e al dolore e passibili di distruzione a opera dell'eccesso o del difetto: di qui l'importanza centrale del concetto di medietà [*mesótes*].

Il fatto che l'abitudine [*éthos*] permetta di consolidare tali virtù (*cap. 6*) mostra come Socrate avesse torto a sostenere (*cap. 9*) che non si sceglie di diventare virtuosi oppure viziosi: la volontarietà [*tò hekoúsion*]

costituisce senza dubbio (*capp. 10-13*) un elemento determinante della vita virtuosa. Ora, l'àmbito del volontario dev'essere distinto (*capp. 14-16*) da quello della forza [*bía*] e, parimenti, della necessità [*anánke*]; va invece posto in relazione con la scelta deliberata [*prohaíresis*], intesa (*cap. 17*) quale sintesi [*synduazoménon*] del desiderio e della deliberazione. All'interrogativo se la virtù riguardi il fine oppure i mezzi, l'autore risponde (*cap. 18*) che i mezzi sono in funzione del fine [*pròs tò télos*]: quest'ultimo rappresenta quindi il principio [*archḗ*] che orienta la prospettiva morale. Successivamente (*capp. 20-33*) tali princìpi generali vengono applicati alle singole virtù: il coraggio, la temperanza, la giustizia (che peraltro non viene distinta in distributiva e correttiva, come nel libro V dell'*Etica Nicomachea*) ecc.

Struttura della parte razionale dell'anima

Viene quindi introdotta (*cap. 34*) la nozione di retta ragione [*orthòs lógos* (= *recta ratio*)], intesa come la regola o il criterio mediante il quale individuare quella medietà in cui consiste la virtù. L'autore s'interroga sull'origine e il significato di tale regola pratica. Il luogo dal quale essa deriva è la parte razionale dell'anima [*tò lógon échon*], che a sua volta si divide in due parti: (I) quella *deliberativa* [*bouleutikón*] e capace di scelta, la quale si rivolge alle realtà sensibili, soggette alla generazione e alla corruzione, e (II) quella *scientifica* [*epistemonikón*], che ha invece per oggetto le realtà eterne e immutabili. E mentre la virtù, ossia l'eccellenza, della componente scientifica dell'anima razionale è la sapienza [*sophía*], consistente nell'unione della conoscenza intuitiva dei princìpi [*noûs*] con la scienza [*epistéme*], la virtù della parte deliberativa è la saggezza [*phrónesis*], che viene aiutata dalla perspicacia [*sýnesis*] e dall'abilità [*deinótes*]. Al termine del capitolo (e del libro) si sottolinea nuovamente il ruolo regolatore della retta ragione nei confronti delle attitudini naturali del carattere.

6.3.3 Libro II - Il piacere, la buona fortuna e l'amicizia

Innanzi tutto, l'autore esamina (*cap. 1*) la virtù dell'equità [*epieíkeia*], ch'egli mette in relazione (*cap. 2*) con la finezza di giudizio [*eugnomosýne*] in materia di giustizia. Se l'attitudine a deliberare bene [*euboulía*] rappresenta (*cap. 3*) un ausilio per la saggezza, l'incontinenza [*akrasía*], al contrario, è per questa un ostacolo (*capp. 4-6*), essendo in grado di far perdere alla scelta ogni rettitudine.

Il piacere

Segue l'analisi del piacere (*cap. 7*), considerato nei suoi rapporti tanto con la virtù (che riguarda appunto il piacere e il dolore), quanto con la felicità. In particolare, affiora l'interrogativo se quest'ultima possa essere separata dal piacere. Non è affatto vero che il piacere sia, in quanto tale, una generazione [*ghénesis*]: ciò risulta palese nel caso dei piaceri connessi alla contemplazione. In realtà, ogni bene in atto è accompagnato da un piacere [*katà pásas agathoû energheías hedoné tis akoulouthei*].

In relazione alla felicità (*cap. 8*), una certa importanza riveste anche la buona fortuna [*eutychía*] che, tuttavia, trae origine da una sorta di dono naturale, piuttosto che dall'intervento divino (su questo punto, dunque, si registra una divaricazione rispetto alle tesi sostenute nell'*Etica Eudemea* [cfr. ivi, VIII, 2]).

Si passa quindi a esaminare (*cap. 9*) la virtù complessiva o totale, sintesi della bellezza morale e della bontà [*kalokagathía*]: l'analisi è simile, nella sostanza, a quella svolta nell'*Etica Eudemea* (VIII, 3), con la differenza che qui non si parla del servizio della divinità.

L'amicizia tra gli uomini virtuosi

Dopo essere ritornato (*cap. 10*) sul concetto di retta ragione, l'autore dedica gli ultimi capitoli (*cap. 11-17*) al tema dell'amicizia [*philía*]. Questa può fondarsi (a) sulla virtù, (b) sull'utile o (c) sul piacere; soltanto la prima specie di amicizia, tuttavia, può essere perfetta e duratura e attuarsi fra eguali. L'amicizia per se stessi [*pròs hautón*] è positiva nell'uomo virtuoso [*spoudaîos*], allo stesso modo in cui lo è l'egoismo [*philautía*], inteso come amore rivolto alla propria parte migliore.

D'altronde, il saggio – per quanto disponga di tutti i beni, goda di una condizione di autosufficienza e sia "egoista", nell'accezione positiva del termine –, ha pur sempre bisogno di amici virtuosi che siano per lui come uno specchio [*kátoptron*] (1213 a 21) in cui contemplare se stesso. È precisamente per tale motivo che si afferma che l'amico è un altro se stesso [*ho phílos héteros egó*]. Su questo terreno è allora possibile misurare la differenza sostanziale che intercorre fra la condizione umana e quella degli dèi: non vi è infatti confronto [*parabolé*] o analogia possibile tra l'autosufficienza divina, che è assoluta, e quella del saggio, la quale è invece relativa, perché trova un limite strutturale, ontologico, nel bisogno degli altri (cfr. *Eth. Nic.* VIII-IX; *Eth. Eud.* VII).

7. La politica e l'economia

In primo luogo, esamineremo la *Politica*; passeremo poi alla *Costituzione degli ateniesi*; infine, analizzeremo i tre libri dell'*Economico*.

7.1 La *Politica*

7.1.1 Un'opera complessa

La ***Politica***[*] è una delle opere aristoteliche che comportano i maggiori problemi.

Il problema dell'ordine dei libri

Innanzi tutto, va menzionata la *vexata quaestio* relativa all'"esatto" ordine degli otto libri che compongono il trattato. A giudizio di non pochi studiosi, infatti, (a) i libri VII e VIII andrebbero collocati prima dei libri IV e VI, ossia subito dopo il III; al tempo stesso, (b) il libro VI dovrebbe precedere il V, anziché seguirlo.

---

[*] *Politica*
Politiká (lat.: *Politica*)

- 1ª ed. Strasburgo s.d. (ma prima del 1469, lat.; trad. di Leonardo Bruni); Venezia 1498 (gr.; nel vol. V dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 1252 a - 1342 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Politica*, a c. di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002.
- edd. it.: Aristotele, *Politica*, a c. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1966 (2000[5]); in Aristotele, *Politica e Costituzione degli Ateniesi*, a c. di C.A. Viano, UTET, Torino 1955 (1992[3]); in Aristotele, *Opere*, vol. IX, a c. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973 (1991[4]).

In relazione al punto (a), va rilevato come, in effetti, il capitolo conclusivo del libro III annunzi il passaggio alla trattazione concernente la migliore costituzione, la quale si trova, precisamente, nel libro VII. D'altro canto, dopo la classificazione delle costituzioni effettuata nel libro III e la discussione sulla monarchia (e incidentalmente sull'aristocrazia) svolta nell'ultima sezione del medesimo libro, sembra ragionevole attendersi un'analisi delle altre forme di costituzione, ed è proprio questo che troviamo nei libri IV-VI, la cui collocazione attuale appare, pertanto, del tutto appropriata.

Quanto a (b), è vero che il libro VI prosegue il discorso, avviato al termine del libro IV, intorno alle forme di organizzazione adatte ai diversi tipi di governo, mentre il V, trattando delle rivoluzioni, sembra interrompere tale linea di pensiero. Tuttavia, il libro VI fa più volte riferimento al V, ed è indubbio che i libri IV e V svolgono nel giusto ordine il programma delineato da Aristotele all'inizio del libro IV (1289 b 12-16).

In conclusione, perciò, l'ordine nel quale i libri della *Politica* si presentano risulta, in termini generali, sufficientemente plausibile e logico.

La coerenza dell'opera

Di rilievo ancora maggiore il problema concernente il tasso di coerenza dell'opera nel suo complesso. Va ricordato, in proposito, come la pretesa constatazione della mancanza di un livello soddisfacente di armonia contenutistica abbia indotto taluni studiosi a scomporre il testo della *Politica* (analogamente a quanto si è fatto con altre opere aristoteliche) in sezioni distinte, ricondotte, a loro volta, a stadi diversi dello sviluppo spirituale dello Stagirita.

In particolare, Werner Jaeger e i suoi seguaci hanno voluto distinguere all'interno del trattato i libri "realistici" – ossia i libri I, IV, V e VI – da quelli "idealistici", nei quali l'influsso platonico risulterebbe più spiccato – si tratta dei libri II, III, VII e VIII –, e hanno affermato la posteriorità dei primi rispetto ai secondi. Questa posizione appare però semplicistica e inaccettabile. Senza dubbio, i libri VII e VIII presentano un taglio alquanto "dogmatico" (al quale si accompagna, tra l'altro, l'impiego di moduli stilistici particolarmente accurati). Tale carattere affiora pure nei libri II e III: le teorie politiche qui esposte si richiamano in termini più diretti a dottrine metafisiche ed etiche di ampio raggio, nonché a taluni princìpi-cardine del pensiero aristotelico (per esempio, a quelli della priorità del tutto rispetto alle parti, della superiorità dell'anima sul corpo e della ragione sul desiderio).

Per contro, i libri IV, V e VI sono caratterizzati da un approccio spiccatamente pratico e realistico: addirittura, il libro V, nell'illustrare i mezzi ai quali conviene fare ricorso per conservare anche le forme più corrotte di governo, come la tirannide, sembra precorrere alcune analisi del *Principe* di Machiavelli. In questi tre libri, inoltre, si trova – diversamente da quel che accade negli altri – una straordinaria quantità di notizie storiche, le quali danno testimonianza, tra l'altro, di quanto ampie e approfondite fossero le conoscenze di cui Aristotele disponeva pure in relazione all'àmbito storico-politico.

Tuttavia, a prescindere dal problema (comune a tutte le opere aristoteliche) dei rimaneggiamenti e delle correzioni successive alle quali il testo è stato sottoposto dallo Stagirita, un punto va tenuto fermo: il registro "idealistico" e quello "realistico", che di volta in volta dominano nei diversi libri, non sono a tal punto contrastanti e, anzi, reciprocamente incompatibili, da comportare necessariamente, quale unica spiegazione possibile, la tesi della stesura dei libri medesimi in epoche diverse. Infatti, come ha ben chiarito Pierre Pellegrin, all'interno della *Politica* interagiscono in un intreccio dinamico e in feconda tensione due intenti che per Aristotele hanno in pari misura un'importanza essenziale: da un lato, l'intento "utopistico"-normativo, vòlto a definire la migliore costituzione possibile; dall'altro, quello descrittivo, orientato a studiare l'effettivo agire politico dell'uomo, e a individuarne le leggi. L'intersezione e la prevalenza, di volta in volta, dell'uno o dell'altro di questi obiettivi spiegano agevolmente le differenze di tono del testo, nonché le sue apparenti incongruenze.

7.1.2 Libro I - Indagine sull'origine e l'essenza dello Stato

In primo luogo (*cap. 1*), Aristotele si studia di chiarire qual è l'essenza dello Stato. Va tenuto presente, al riguardo, che per designare lo Stato egli si avvale del termine *'pólis'*, che propriamente significa "città". La circostanza è significativa: lo Stagirita, ancorché viva nel periodo del tramonto delle città-Stato greche, e abbia inoltre stretti rapporti con Filippo e Alessandro di Macedonia, destinati (in particolare il secondo) a inaugurare una nuova fase della storia mondiale, continua pur sempre a vedere nella *pólis* – ossia, per l'appunto, nella città-Stato greca – la forma più alta e compiuta che la vita politica possa raggiungere.

La *pólis* appartiene al genere «comunità» [*koinonía*]. Per individuare la sua differenza specifica rispetto alle altre comunità, Aristotele ricorre

a un metodo che potremmo chiamare "scompositivo-genetico", consistente nell'analizzare lo Stato nelle sue parti costitutive e, correlativamente, nello studiarlo a partire dai suoi inizi.

I - La famiglia

Gli esseri umani, precisa (*cap. 2*), sono spinti ad associarsi da due istinti primari: (a) quello della riproduzione, in virtù del quale i maschi e le femmine, in cui la natura li ha distinti, tendono a unirsi in funzione della procreazione, e (b) quello della conservazione. Quest'ultimo induce ad associarsi fra loro il padrone e lo schiavo, affinché l'uno, dotato di una mente previdente, e l'altro, provvisto di un corpo vigoroso, *si* aiutino e completino reciprocamente. La comunità minima sarà pertanto costituita da tre persone. Si tratta della famiglia [*oikía*], la quale rappresenta l'unità-base della *pólis* ed è la comunità istituita dalla natura per permettere il soddisfacimento dei bisogni quotidiani [*he mèn... eis pâsan heméran synestekyîa koinonía katà phýsin oîkós estin*] (1252 b 12-14). La famiglia, quale la intende lo Stagirita, ha un'estensione più ampia di quella che noi moderni le attribuiamo, giacché comprende non solo i rapporti tra i coniugi e quelli tra genitori e figli, ma anche quelli fra il padrone e lo schiavo.

II - Il villaggio

Le famiglie, tuttavia, non bastano ciascuna a sé medesima: sorge pertanto il villaggio [*kóme*], che è una comunità più ampia, costituita dall'unione di diverse famiglie (Aristotele chiarisce come il villaggio che si forma nel modo più naturale sia quello risultante dall'associazione di famiglie dall'origine comune). Il fine del villaggio è garantire il soddisfacimento di qualcosa di più dei semplici bisogni quotidiani: il villaggio, infatti, favorendo una divisione del lavoro superiore a quella possibile all'interno della famiglia, permette, con ciò stesso, di appagare delle esigenze maggiormente differenziate.

III - Lo Stato

D'altro canto, la famiglia e il villaggio, ancorché siano sufficienti per il soddisfacimento delle necessità della vita in generale, non bastano ad assicurare le condizioni dell'esistenza perfetta, ossia della vita morale. Quest'ultima può essere garantita soltanto dallo Stato. È nello Stato, infatti, che l'individuo, per opera delle leggi e delle istituzioni politiche, giunge a superare il proprio egoismo e a vivere non secondo quel che è

soggettivamente buono, bensì in conformità a quanto lo è realmente. Come Aristotele afferma, «pur essendosi costituito per sopperire alle necessità della vita, [lo Stato] esiste ora in funzione della vita buona» [*ghinoméne mèn toû zên héneken, oûsa dè toû eû zên*] (1252 b 29-30). Qui dunque risiede la differenza specifica dello Stato: ancorché sia sorto per la stessa ragione del villaggio, vale a dire per fronteggiare i bisogni dell'esistenza, esso finisce con il soddisfare un'esigenza ulteriore, quella di una vita *buona*, la quale richiede l'attività morale e quella intellettuale.

Carattere naturale dello Stato

Pur essendo ultimo dal punto di vista cronologico, in quanto si costituisce dopo la famiglia e il villaggio, lo Stato è *primo* in termini ontologici, dal momento che rappresenta il "tutto" di cui la famiglia e il villaggio sono le "parti". E come sono realtà naturali la famiglia e il villaggio, così lo è pure lo Stato,

> (...) perché è il loro fine, e la natura di una cosa è il suo fine [*télos... haúte ekeínon, he dè phýsis télos estín*]. Chiamiamo infatti natura di una cosa quello che essa è una volta che si sia pienamente sviluppata [*hoîon gàr hékastón esti tês ghenéseos telestheíses, taúten phamèn tèn phýsin eînai hekástou*].
>
> I, 2; 1252 b 31-33

Lo Stato, perciò, è una realtà naturale e l'uomo è un «animale politico» [*politikòn zôon*], cioè un essere naturalmente portato a vivere in uno Stato. Al riguardo, lo Stagirita osserva:

> Chi non è in grado di vivere in una comunità politica [*ho dè mè dynámenos koinoneîn*] o non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, costui non fa parte di una città, ma è o una belva, o un dio [*outhèn méros póleos, hóste è therìon è theós*].
>
> Ivi, 1253 a 27-29

Aristotele dimostra dunque come lo Stato, lungi dall'esistere in virtù di una semplice convenzione, tragga origine dalla natura umana, intesa, peraltro, non come un'entità statica, bensì come una realtà dinamica, finalisticamente orientata al conseguimento della perfezione morale e intellettuale.

La dottrina aristotelica si contrappone a quella di alcuni sofisti, quali Licofrone e Trasimaco, secondo cui il diritto e lo Stato altro non sono se non mere convenzioni, escogitate per creare impedimenti alla libera esplicazione delle capacità dell'individuo "forte" Il carattere naturale

dello Stato comporta precisamente che esso non sia una realtà arbitraria e artificiale; al tempo stesso, lo Stagirita non intende affatto annullare e dissolvere nello Stato (come faceva, in certa misura, Platone) le altre comunità, e in particolare la famiglia. Esso è una comunità di comunità, nel cui quadro la famiglia svolge la funzione che le è propria.

L'amministrazione domestica

Dopo aver chiarito come lo Stato tragga origine dall'amministrazione domestica, il filosofo passa a illustrare le "parti" di cui questa è costituita. A tale proposito, considera analiticamente due componenti: la relazione tra il padrone e lo schiavo, e l'acquisto della ricchezza.

A - La schiavitù

Per quel che concerne la schiavitù [*douleía*] (alla quale sono dedicati i capp. 3-7), lo Stagirita prende innanzi tutto in esame (*cap. 3*) due concezioni opposte: (a) secondo la prima, il dominio del padrone [*despótes*] sullo schiavo [*doûlos*] è un caso del normale predominio di chi è superiore su chi è inferiore, e rientra pertanto nel medesimo genere del governo politico; (b) conformemente alla seconda – riconducibile alla corrente naturalistica della sofistica (Ippia e Antifonte) –, invece, in natura non esiste alcuna distinzione fra padrone e schiavo, e la schiavitù è perciò una realtà innaturale e iniqua.

Lo schiavo come «proprietà animata»

Aristotele cerca poi (*cap. 4*) d'individuare l'essenza dello schiavo. Questi, sostiene, è «uno strumento utile alla vita» [*órganon pròs zoén*] (1253 b 31) e costituisce «una proprietà animata» [*ktêmá ti émpsychon*] (1253 b 32). Se la spola potesse tessere da sola, i padroni non avrebbero nessun bisogno degli schiavi. D'altra parte, lo schiavo è uno strumento non per la produzione, bensì per la prassi: serve, cioè, non per fabbricare qualche bene particolare, ma per aiutare il padrone nell'organizzazione generale dell'esistenza.[1]

Affiora quindi l'interrogativo (*cap. 5*) se vi siano, oppure no, degli uomini che sono schiavi *per natura* [*póteron d'ésti tis phýsei toioûtos è oú*] (1254 a 17-18). Aristotele rileva come l'opposizione tra superiore e infe-

[1] In questa sede, infatti, lo Stagirita considera esclusivamente lo schiavo domestico, non quello utilizzato nell'agricoltura, nell'attività estrattiva o nell'artigianato.

riore sia ovunque presente in natura: per esempio, fra l'anima e il corpo, fra la ragione e il desiderio, fra l'uomo e gli animali, fra il maschio e la femmina. D'altronde, quando due realtà differiscono fra loro in termini di superiorità e d'inferiorità, il dominio dell'una sull'altra si rivela vantaggioso per entrambe. Orbene, la natura tende a produrre una distinzione di tal genere anche tra gli uomini: taluni, infatti, sono dotati di una forza fisica che li rende particolarmente idonei al lavoro, mentre altri sono adatti alla vita politica. Se ne evince che alcuni uomini sono liberi per natura, laddove altri sono schiavi, parimenti per natura [*hóti mèn toínyn eisì phýsei tinès hoi mèn eleútheroi hoi dè doûloi, phanerón*] (1255 a 1-3).

Lo Stagirita ammette però (*cap. 6*) che gran parte della schiavitù esistente di fatto si fonda semplicemente sulla conquista, e nega che una schiavitù di tal sorta vada approvata. A chi afferma che vi è una forma di giustizia basata sull'uso, atta a legittimare anche la schiavitù derivante dalle consuetudini della guerra, è infatti possibile replicare che, in ogni caso, una posizione di questo tipo non può giustificare la riduzione in schiavitù di persone di nobili natali, oppure di Greci. Secondo Aristotele, la schiavitù può fondarsi soltanto sull'inferiorità naturale: nel caso in cui questa sia effettivamente presente, l'asservimento dell'individuo inferiore a quello superiore ha luogo nell'interesse non solo del padrone, ma anche dello schiavo.

Legittimazione della schiavitù

Lo Stagirita perciò giustifica, e anzi teorizza come appartenente alla natura stessa delle cose, un'istituzione come la schiavitù, che rientrava nell'esperienza quotidiana dei Greci. Nell'assumere tale posizione, egli ci appare più "conservatore" di quanti (non molti, per la verità) già nella sua epoca condannavano la schiavitù come un'istituzione innaturale e immorale. Al tempo stesso, Aristotele mostra su questo tema una sensibilità che certo non era molto diffusa tra i suoi contemporanei. Così, riconosce che la distinzione fra chi è libero per natura e chi è schiavo per natura non è sempre palese. Inoltre, non approva la schiavitù per puro diritto di conquista, in base alla considerazione che una maggiore potenza bellica non sempre è accompagnata da un livello più elevato di virtù, e pensa che in nessun caso i Greci abbiano il diritto di ridurre altri Greci in schiavitù. Nel contempo, si mostra convinto che, poiché gli schiavi per natura sono coloro in cui l'istinto e la sensibilità dominano sulla ragione e, d'altro canto, nei barbari, diversamente dai Greci, l'i-

stinto e la sensibilità risultano per l'appunto dominanti, sarebbe giusto e naturale che i barbari fossero sottomessi ai Greci e, se catturati in guerra, ne divenissero gli schiavi.

Il filosofo precisa poi (*cap. 7*) che, data la coincidenza degli interessi del padrone con quelli dello schiavo, il padrone non deve abusare della propria autorità: danneggiando lo schiavo, infatti, recherebbe nocumento a se stesso. Lungi dall'impartirgli semplicemente degli ordini, inoltre, il padrone dovrebbe ragionare con lui. Aristotele osserva anche che a tutti gli schiavi dovrebbe essere data la speranza dell'emancipazione.

Nonostante queste raccomandazioni e limitazioni, alla coscienza moderna risulta assolutamente inaccettabile, come ricorda W.D. Ross, l'idea stessa che si possa attribuire a qualche essere umano lo statuto di un semplice «strumento animato», posto al servizio di altri: il principio della pari dignità di tutti gli uomini è per noi una conquista irrinunciabile. E la posizione di Aristotele è palesemente viziata dall'intento di legittimare, nel complesso, lo stato di cose esistente, tramite l'impiego di concetti dalla potente carica ideologica (si pensi, in particolare, alle nozioni di "superiore" e di "inferiore" per natura).

B - L'acquisto della ricchezza

La sezione successiva della *Politica* (capp. 8-11) tratta dell'acquisto della ricchezza [*chrematistiké*], e costituisce il principale contributo che lo Stagirita abbia dato al pensiero economico. Innanzi tutto (*cap. 8*), il filosofo distingue due modi fondamentali di acquisizione della ricchezza: il modo naturale e quello innaturale.

α - Il modo naturale

Il modo naturale [*katà phýsin*] consiste nell'accumulare i prodotti della natura che sono necessari per gli scopi della vita [*thesaurismòs chremáton pròs zoèn anankaíon*] (1256 b 28-29). Tre sono i generi fondamentali di attività che rientrano in questa categoria: (*ia*) la pastorizia, (*ib*) la caccia – suddivisa, a sua volta, in: (α) pirateria e brigantaggio, (β) pesca, e (γ) caccia vera e propria –, e (*ic*) l'agricoltura.

Il bisogno da parte dell'uomo di cibo e d'indumenti definisce un limite naturale per questa forma di acquisto della ricchezza, la quale rientra (*cap. 9*) così nell'amministrazione domestica come pure in quella statale, o, per meglio dire, rappresenta per entrambe una condizione preliminare, in quanto il cómpito sia dell'amministratore della casa, sia del-

l'uomo di Stato consiste nella gestione appropriata dei beni che sono stati accumulati in tal guisa.

Valore d'uso e valore di scambio

Il baratto costituisce una sorta di passaggio fra questo e il secondo modo di acquisizione della ricchezza. È precisamente nel trattare del baratto che Aristotele effettua la celebre distinzione fra il *valore d'uso* dei beni e il loro *valore di scambio*. Un bene, infatti, può essere direttamente utilizzato oppure barattato: in entrambi i casi lo si usa «in se stesso» [*kath'hautó*], ma soltanto il primo è il suo «uso proprio» [*he chrêsis... he... oikeía*] (1257 a 6-8), ossia l'uso che si può fare di quell'oggetto e di quello soltanto. Secondo lo Stagirita, il baratto è naturale nella misura in cui consente di procurarsi mediante lo scambio quello che è realmente necessario per gli scopi della vita.

β - Il modo innaturale

La seconda forma di acquisto della ricchezza è invece innaturale, e ha luogo quando i beni cominciano a essere scambiati non con altri beni, bensì con la *moneta* [*nómisma*]. Le caratteristiche intrinseche della moneta che vengono poste in luce da Aristotele sono due: essa è più agevolmente trasportabile degli altri beni; ha, inoltre, una propria utilità, a prescindere dalla sua convenienza per lo scambio.

In sostanza, lo Stagirita considera innaturale ogni forma di acquisto di ricchezza realizzata mediante un commercio diverso dal baratto: la sua posizione ha delle motivazioni di carattere essenzialmente morale, giacché si fonda sulla condanna del perseguimento illimitato della ricchezza al di là di quanto è necessario per gli scopi della vita.

L'usura

Il genere peggiore di acquisto innaturale di ricchezza [*málista parà phýsin... tôn chrematismôn*] (1258 b 7-8) è poi, a giudizio del filosofo, l'usura [*he obolostatiké*], in quanto la moneta, essa stessa un'invenzione innaturale, non viene qui usata per il suo scopo ordinario, ossia per lo scambio, bensì per uno scopo ancora più innaturale (cfr. 1258 b 2-8).

Tutte le attività fondate sul denaro e finalizzate all'aumento illimitato della ricchezza vanno pertanto condannate: un'economia che s'imperniasse su attività di tal genere perderebbe di vista, infatti, il vero scopo dell'esistenza. Come osserva lo Stagirita, si giungerebbe in tal caso a impiegare la vita per produrre dei beni materiali, anziché far uso di questi

per vivere bene, sicché avrebbe luogo un capovolgimento esiziale: la vita non sarebbe più un fine, bensì un semplice mezzo.

Forme di governo all'interno della famiglia
Il libro si conclude (*capp. 12-13*) con un'analisi delle diverse specie di governo presenti nella famiglia. Dal momento che (a) lo schiavo non ha la facoltà deliberativa; (b) la donna invece l'ha, ma senza autorità; (c) il figlio, infine, la possiede, ma (se non ha ancora raggiunto la maggiore età) immatura, (a') il governo del padrone sullo schiavo dovrà essere dispotico, (b') quello del marito sulla moglie costituzionale e (c') quello del padre sui figli monarchico. In tal modo, la famiglia contiene *in nuce* tre dei principali tipi di governo.

7.1.3 Libro II - Esame delle principali teorie dello Stato ideale, nonché di alcune costituzioni

In questo libro, Aristotele svolge una disamina dei precedenti progetti di Stati ideali, nonché delle costituzioni storicamente realizzate e, parimenti, dell'operato dei legislatori più stimati.

Critica del progetto politico platonico
In primo luogo, analizza (*cap. 1*) la teoria esposta da Platone nella *Repubblica*. Lo Stagirita concentra la propria attenzione soprattutto sul progetto platonico della comunanza delle donne e dei bambini (*capp. 2* e *4*). Al riguardo, le sue critiche fondamentali sono le seguenti.

(I) Platone ha torto a voler realizzare la massima unità possibile all'interno dello Stato: questo è infatti per essenza una pluralità, e una pluralità di dissimili, in connessione con la varietà delle funzioni che in esso i singoli devono svolgere.

(II) D'altro canto (*cap. 3*), l'unità, anche nel caso in cui costituisse realmente un ideale auspicabile per lo Stato, ben difficilmente sarebbe conseguibile per mezzo degli ordinamenti proposti da Platone. Questi ritiene che un obiettivo di tal genere verrà raggiunto se tutti diranno «mio» o «non mio» in riferimento alle stesse cose (compresi, appunto, i bambini e le donne). Ma Aristotele obietta che nello Stato platonico un figlio, pur essendo figlio di *tutti*, nel senso che viene adottato da tutti i guardiani di una certa età, non è certo tale nel senso di essere figlio di *ciascuno* dei guardiani: in altri termini, nessuno proverà per lui lo stesso sentimento o gli riserverà le medesime cure che avrebbe per un figlio ve-

ramente suo. Ciò che è di tutti non sarà, propriamente, di nessuno. Ogni cittadino dello Stato platonico avrà una moltitudine di figli e ogni figlio, a sua volta, una moltitudine di padri: dal momento, però, che in ultima analisi tra l'intensità di un affetto e la sua estensione vige una sorta di proporzionalità inversa, i sentimenti di amore rispettivamente paterno e filiale saranno a tal punto "diluiti" da risultare estremamente blandi. Come ha osservato Günther Bien:

> (...) con l'omogeneizzazione proposta da Platone di tutti i rapporti umani nella forma della loro riduzione – anche linguistica – alle relazioni immediate di "figlio" e "fratello", sparisce, secondo Aristotele, la concreta molteplicità dei rapporti possibili e reali tra gli uomini.[2]

Forme di proprietà e di uso

Per quel che concerne la proprietà (*cap. 5*), lo Stagirita distingue tre possibilità alternative alla pratica in vigore: (a) la proprietà privata della terra e l'uso comune del prodotto; (b) la proprietà comune e l'uso privato; (c) la proprietà comune e l'uso anch'esso comune. In proposito, egli svolge molteplici considerazioni, le più importanti delle quali sono le seguenti.

(I) In un sistema basato sulla proprietà collettiva, quelli che lavorano molto e guadagnano poco avranno motivo di recriminare contro quanti lavorano poco e guadagnano molto.

(II) Gli uomini lavorano di più e meglio quando lo fanno in proprio.

(III) Il senso di proprietà è fonte di piacere, dal momento che costituisce una forma di amore per se stessi.

(IV) Dà piacere e fornisce, nel contempo, la possibilità di agire in modo virtuoso, anche l'uso della proprietà allo scopo di beneficare i propri amici.

(V) Proponendo l'abolizione della proprietà privata e l'instaurazione di un sistema "comunistico", Platone ha puntato a un'unificazione eccessiva. A giudizio di Aristotele, invece, lo Stato deve diventare una comunità in senso pieno, e acquisire pertanto un grado ragionevole di coesione, non con un tale artificio, bensì mediante l'educazione.

(VI) La felicità può essere goduta soltanto dai singoli, per cui la felicità dello Stato non può essere raggiunta privandone un intero gruppo, quello dei guardiani.

---

[2] G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 1985, p. 298.

La proposta di Aristotele

Sulla base delle riflessioni precedenti, Aristotele scarta le soluzioni (b) e (c) e opta per (a), vale a dire per un sistema che prevede la proprietà privata e, insieme, l'uso comune dei beni.

Lo Stagirita è dunque risolutamente contrario al "comunismo" platonico. Per lui la proprietà privata, allo stesso modo della famiglia, rappresenta un'estensione naturale della personalità del singolo, e in quanto tale costituisce una fonte di piacere, oltre a essere una condizione per la realizzazione di azioni virtuose. Aristotele è convinto che il gretto egoismo di chi bada soltanto al proprio interesse debba essere superato; ritiene però che un risultato di tal genere possa essere conseguito non attraverso una decisione artificiosa, come quella dell'abolizione della proprietà privata, bensì mediante l'educazione. Questa, infatti, indurrà i cittadini a impiegare in modo virtuoso la loro ricchezza e ad acconsentire liberamente all'uso comune dei beni che ciascuno possiede a titolo individuale.

Il filosofo prende poi in esame (*cap. 7*) alcune proposte di livellamento della proprietà. Contro di esse, formula le critiche seguenti: (I) l'aumento della popolazione tende costantemente a ribaltare qualsiasi livellamento della proprietà che sia stato eventualmente stabilito; (II) sono i desideri degli uomini, non le loro proprietà, a dover essere pareggiati; (III) il livellamento della proprietà consentirebbe di evitare solo i delitti minori, gli unici derivanti dal bisogno; (IV) il grado di ricchezza dei cittadini va determinato considerando non solo il benessere della comunità, ma anche le necessità della difesa contro possibili aggressioni da parte di nemici esterni. La conclusione dello Stagirita è allora che

> (...) anziché livellare le sostanze [*tàs ousías homalízein*], è meglio educare quanti sono superiori per natura [*toùs mèn epieikeîs té phýsei*] a non desiderare di più [*mè boúlesthai pleonekteîn*], e far sì che quelli che sono inferiori [*toùs dè phaúlous*] non possano ottenere di più [*mè dýnasthai*].
>
> II, 7; 1267 b 5-8

Successivamente, Aristotele si sofferma (*cap. 8*) sul progetto di costituzione elaborato da Ippodamo di Mileto; quindi, esamina e critica le costituzioni di Sparta (*cap. 9*), di Creta (*cap. 10*) e di Cartagine (*cap. 11*). Infine, prende in considerazione (*cap. 12*) le costituzioni di alcuni celebri legislatori, come Solone e Pittaco.

7.1.4 *Libro III - Lo Stato e il cittadino. I tipi fondamentali di costituzione*

Con questo libro ha inizio la sezione principale della *Politica*. Aristotele si domanda innanzi tutto (*cap. 1*) che cos'è uno Stato. Il problema ha un'importanza non soltanto teorica ma anche pratica: esso infatti s'impone, tra l'altro, in conseguenza dei tentativi dei nuovi governi di respingere ogni responsabilità per quel che concerne gli atti dei governi deposti, con la motivazione che non erano atti dello Stato.

Definizione del cittadino

Dal momento che uno Stato è composto di cittadini, per rispondere all'interrogativo precedente è necessario stabilire chi sia il cittadino [*polítes*], ossia determinare le condizioni in base alle quali qualcuno è tale. Al riguardo, Aristotele osserva quanto segue. (a) Il fatto di risiedere in un luogo specifico non è sufficiente per fare di qualcuno un cittadino, com'è dimostrato dai casi degli stranieri residenti e degli schiavi. (b) Non basta neppure il diritto di promuovere o di subire un'azione giudiziaria, dal momento che un tale diritto può essere assicurato anche agli stranieri residenti per effetto di un trattato. (c) Né è sufficiente a fare di qualcuno un cittadino la circostanza ch'egli discenda da altri cittadini, giacché un principio di tal genere non sarebbe applicabile, evidentemente, ai primi cittadini.

Qual è, allora, il requisito fondamentale per essere un cittadino? Per Aristotele, esso consiste nella partecipazione ai tribunali e alle magistrature [*polítes d'haplôs oudenì tôn állon horízetai mâllon è tô metéchein kríseos kaì archês*] (1275 a 22-23). Cittadino è dunque *chi prende parte all'amministrazione della giustizia e partecipa all'assemblea incaricata di promulgare le leggi* e di reggere la *pólis*. Lo Stagirita osserva, peraltro, che quando le specie di un genere possono essere disposte in ordine di valore – ed è precisamente quel che accade con i diversi tipi di costituzione –, è ben poco quel che rimane in comune fra loro. Ne consegue che il significato del termine 'cittadino' varierà a seconda della forma di governo. Perciò, mentre la definizione precedente si adatta perfettamente alla democrazia, vi sono anche degli Stati, come Sparta e Creta, nei quali soltanto i detentori di determinate cariche, e non la totalità dei cittadini, hanno la facoltà di promulgare le leggi e di amministrare la giustizia.

È chiaro, in ogni caso, che nel formulare la propria definizione del cittadino Aristotele ha presente non un modello di governo rappresentativo (come quello delle moderne democrazie), bensì un sistema di go-

verno *diretto*, in cui i singoli cittadini devono effettivamente governare (a turno) e, soprattutto, partecipare di persona all'elaborazione delle leggi. Ed è pure a motivo di una concezione così esigente del ruolo del cittadino che lo Stagirita giunge a limitare in misura assai rilevante il corpo dei cittadini, escludendone non soltanto gli schiavi, gli stranieri e i meteci, ma anche – come si vedrà fra breve – gli artigiani.

Definizione dello Stato

La precedente determinazione del significato del termine 'cittadino' consente ora di definire lo Stato come un corpo di cittadini bastante per gli scopi della vita [*légomen... pólin... tò tôn toioúton plêthos hikanòn pròs autárkeian zoês*] (1275 b 19-21).

Aristotele fa così ritorno (*cap. 3*) all'interrogativo dal quale era partito: al problema, cioè, di che cosa sia o non sia un atto dello Stato. La questione di fondo verte, manifestamente, sull'elemento nel quale consiste l'*identità* di uno Stato. Lo Stagirita esclude che possa trattarsi di una semplice identità di luogo e di abitanti, in base alla considerazione che un composto muta con il modificarsi della legge della sua composizione. Così, per esempio, ancorché comprendano gli stessi suoni, la melodia dorica e quella frigia non sono certo la stessa melodia. L'identità dello Stato consiste innanzi tutto in quella della *costituzione* o forma di governo [*politeía*].

Virtù del cittadino

Aristotele (*cap. 4*) riprende dunque in esame il tema del cittadino. Senza dubbio, la circostanza che i cittadini debbano svolgere delle funzioni diverse in seno allo Stato comporta che la loro virtù non sia identica; d'altro canto, lo scopo che li accomuna è uno solo: la sicurezza dello Stato. Inoltre, la virtù di chi governa e quella di chi è governato non si differenziano fra loro in misura tale che al governante non sia necessario avere anche le virtù del governato. A tale riguardo, il filosofo osserva che un'opposizione fra il saper comandare e il saper ubbidire è presente solo nelle mansioni servili, in relazione alle quali il padrone non ha alcun bisogno di sapere in che modo vengano eseguite. Per contro, così come s'impara il comando militare con l'obbedire a un capo militare, parimenti è possibile acquisire la conoscenza di come un uomo libero debba governare altri uomini liberi solo ubbidendo in qualità di uomo libero ad altri uomini liberi. La virtù specifica di chi governa è soltanto una: la *saggezza direttiva*; tutte le altre virtù ch'egli possiede devono invece appartenere anche ai sudditi.

Requisiti del cittadino

A questo punto, affiorano due interrogativi strettamente connessi: (I) qual è l'essenza della cittadinanza? e (II) quali sono i requisiti necessari per farne parte? Generalmente, osserva lo Stagirita (*cap. 5*), si commette il duplice errore di sovrapporre le due questioni e di ridurre la prima alla seconda. È invece necessario mantenere una vigile consapevolezza della loro distinzione, procedendo innanzi tutto a rispondere alla prima, giacché solo a tale condizione si sarà in grado di dare risposta alla seconda. Aristotele rileva poi che, dal momento che essere cittadino significa eseguire certi cómpiti, il requisito per far parte della cittadinanza consisterà nella capacità di adempiere a essi: il cittadino, infatti, dev'essere un componente attivo dello Stato, non un suo semplice aderente e neppure una mera condizione della sua esistenza.

Si è visto che la funzione minima del cittadino consiste nella partecipazione all'assemblea deliberante e alle giurie. Ora, a giudizio dello Stagirita gli agricoltori e, più in generale, i lavoratori manuali nella loro totalità *non* sono atti a governare. Infatti, «chi conduce una vita da operaio o da lavoratore manuale non è in grado di praticare la virtù» [*ou... hoîón t'epitedeûsai tà tês aretês zônta bíon bánauson è thetikón*] (1278 a 20-21), e questo per due ragioni: (α) la mancanza del tempo libero necessario per esercitare le funzioni essenziali del cittadino; (β) la circostanza che il lavoro manuale priva della libertà spirituale, rendendo per ciò stesso l'anima inadatta alla virtù. Di conseguenza, i lavoratori, pur essendo uomini liberi, non saranno cittadini.

Come si è accennato, il numero dei cittadini dello Stato ideale di Aristotele finisce in tal modo con l'essere decisamente esiguo; per parte loro, tutti gli altri abitanti della *pólis* saranno, in certa misura, soltanto dei mezzi necessari per il soddisfacimento dei bisogni dei cittadini. Al riguardo, lo Stagirita si richiama alla distinzione tra mezzi e fine: il fatto che i lavoratori risultino indispensabili alla sopravvivenza materiale della città conferisce loro uno statuto meramente "strumentale", non il diritto di partecipare alla *vita buona* che costituisce lo scopo della *pólis*. Essi, perciò, non potranno essere cittadini.

Criteri per distinguere le costituzioni

Il filosofo procede quindi a classificare le costituzioni (*capp. 6-9*). Lo Stato può infatti attuarsi secondo forme, o costituzioni, differenti, ciascuna delle quali è una specifica struttura [*táxis*] di magistrature. La definizione aristotelica è la seguente:

> La costituzione [*politeía*] è la struttura che dà ordine alla città, stabilendo il funzionamento di tutte le magistrature e soprattutto dell'autorità sovrana [*póleos táxis tôn te állon archôn kaì málista tês kyrías pánton*].
>
> III, 6; 1278 b 8-10

Dal momento che l'autorità sovrana può essere esercitata in forme diverse, a tali forme corrisponderanno costituzioni differenti. Innanzi tutto (*A*), il potere sovrano può essere esercitato (1) da un uomo solo, (2) da pochi, o (3) dalla maggioranza. A questa classificazione "quantitativa" se ne aggiunge una (*B*) "qualitativa", basata sul fatto che ciascuna di tali forme di governo può essere esercitata in modo (a) retto oppure (b) iniquo. Lo Stato, infatti, è costituito da uomini i quali si uniscono fra loro allo scopo di soddisfare i loro interessi comuni (il caso dello Stato è dunque essenzialmente diverso da quello dell'associazione tra il padrone e lo schiavo, dal momento che in questa vengono presi in considerazione soltanto gli interessi del padrone). Di conseguenza, i veri governi sono quelli che mirano all'interesse *comune*, laddove quelli che favoriscono esclusivamente gli interessi dei governanti sono solo forme degenerative e deviate. Spiega lo Stagirita:

> Quando uno solo, i pochi o la maggioranza esercitano il potere mirando all'interesse comune [*pròs tò koinòn symphéron árchosi*], si hanno di necessità le costituzioni rette [*taútas... orthàs... tàs politeías*], mentre quando uno, i pochi o la maggioranza esercitano il potere in funzione del loro interesse privato [*pròs tò ídion*], si hanno le deviazioni [*parekbáseis*].
>
> III, 7; 1279 a 28-31

Costituzioni rette e costituzioni deviate

Per Aristotele – che s'ispira alla classificazione delle costituzioni fatta da Platone nella *Repubblica* (297 c-303 b) – vi sono, pertanto (*cap. 7*), tre costituzioni rette: (1a) la monarchia, (2a) l'aristocrazia e (3a) la *politeía* (mancando un termine riconosciuto, egli assegna a quest'ultima costituzione il nome *'politeía'*, che significa genericamente "costituzione"), alle quali corrispondono specularmente altrettante costituzioni deviate [*parekbáseis*]: (1b) la tirannide, (2b) l'oligarchia e (3b) la democrazia.[3]

Un criterio ulteriore per distinguere le costituzioni (*C*) fa infine rife-

[3] Si tenga presente che per "democrazia" lo Stagirita intende un governo il quale, trascurando il bene generale, mira a favorire in modo indebito gli interessi dei più poveri: il termine ha quindi un senso decisamente negativo. Secondo Ari-

rimento al principio in base al quale si procede all'assegnazione delle cariche. (I) Nell'oligarchia, tale principio consiste nella ricchezza: è questa, infatti, ciò che le oligarchie considerano l'elemento più importante nello Stato, sicché esse attribuiscono le cariche in proporzione al contributo dei singoli alla ricchezza del Paese. (II) Nelle democrazie, il criterio per l'assegnazione delle cariche è invece costituito dallo *status* di uomo libero. Di conseguenza, le cariche vengono attribuite in egual misura a tutti gli uomini liberi. (III) Nelle monarchie e nelle aristocrazie, il potere viene conferito in base alla virtù: rispettivamente la virtù eminente del monarca o quella, relativa, della classe dirigente. (IV) Dal canto suo, la *politeía* assegna le cariche in base al duplice criterio della ricchezza e del numero oppure (come Aristotele afferma talvolta) facendo riferimento a un tipo più "modesto" di virtù: quella di una milizia cittadina. (V) Il potere del tiranno, infine, si fonda sulla violenza e sull'inganno.

Il fine dello Stato: la virtù

Lo Stagirita nota (*cap. 9*) come le dissimili richieste che avanzano gli aristocratici, gli oligarchici e i democratici scaturiscano da modi diversi di applicare la nozione di giustizia [*tò díkaion*]. Tutti, in effetti, concordano nel ritenere che la giustizia sia uguaglianza per gli uguali [*íson... toîs ísois*] e disuguaglianza per i disuguali [*ánison... toîs anísois*] (1280 a 11-13). Il problema sta nel sapere che cosa renda uguali quanti sono, per l'appunto, uguali, e disuguali quelli che invece sono disuguali. Orbene, chi è superiore per ricchezza si considera superiore anche in tutti gli altri àmbiti ed esige che all'interno dello Stato gli venga riconosciuto un ruolo proporzionale ai suoi beni: è di qui che trae origine l'oligarchia. Per contro, quanti sono uguali agli altri in relazione allo *status* di uomini liberi si considerano uguali anche sotto ogni altro rispetto e pretendono che tutti i liberi godano di uguali diritti politici: sorge di qui la democrazia.

Tuttavia il fine dello Stato non consiste nell'alleanza e nella sicurezza dall'ingiustizia (nel qual caso ognuno dovrebbe contare esattamente come ciascun altro). E non consiste neppure nello scambio di beni (nel qual caso il potere spetterebbe ai ricchi); al riguardo, Aristotele rileva che se l'obiettivo della *pólis* fosse la ricchezza, due Stati legati fra loro da accordi commerciali ne costituirebbero uno solo, il che, però, non è. Un unico Stato deve invece avere delle magistrature comuni e darsi cura che

---

stotele, l'errore in cui cade la democrazia è quello di ritenere che, poiché tutti sono uguali nella libertà, tutti possano e debbano esserlo anche nel resto.

tutti i cittadini siano *virtuosi*. In assenza di un fine morale-educativo di tal genere, lo Stato diviene una semplice alleanza e la legge si risolve in mera convenzione, utile per tutelare dall'ingiustizia ma priva della capacità di rendere realmente buoni i cittadini.

La comunità di luogo, il diritto di connubio, le leggi per prevenire i delitti e per regolare il commercio, pur rappresentando delle condizioni necessarie per l'esistenza di uno Stato, non sono però sufficienti a costituirlo, perché esso è una comunità che ha per scopo la vita perfetta e sufficiente a se stessa. E se tale è il fine in funzione del quale lo Stato esiste, il potere non dovrebbe spettare né agli uomini liberi, né a quelli di nobili natali, né ai ricchi, bensì agli uomini virtuosi. Chi interpreta l'uguaglianza in termini che non siano quelli della virtù adotta una prospettiva unilaterale e prende in considerazione soltanto una parte della giustizia.

Elementi a favore del governo di molti

La sezione rimanente del libro contiene una disamina dei pregi delle costituzioni rette, che Aristotele intraprende allo scopo di determinare quale fra esse sia quella ideale. Varie considerazioni – afferma – depongono a favore del governo di molti.

(I) Molti individui comuni presi assieme possono risultare migliori di pochi buoni; a giudizio dello Stagirita, per esempio, nelle valutazioni sulle composizioni musicali e poetiche l'opinione dei molti è preferibile a quella dei pochi. Il filosofo riconosce però che questo argomento non ha una validità universale: esso depone bensì a favore dell'attribuzione ai molti di talune funzioni collettive, ma non comporta certo che si debbano assegnare le cariche esecutive a soggetti appartenenti alla classe meno colta.

(II) L'esclusione permanente della moltitudine da qualsiasi partecipazione alle magistrature è pericolosa, perché genera un diffuso malcontento.

(III) Sembra ragionevole riconoscere a tutto il popolo il diritto di scegliersi i propri governanti, nonché quello di rieleggerli oppure di revocarne gli incarichi. In qualsiasi arte, in effetti, il profano intelligente è in grado di giudicare con la medesima correttezza dell'esperto. Inoltre, chi fa uso di un bene può valutarlo in modo più adeguato di chi lo produce: così, per esempio, il miglior giudice dell'eccellenza di una casa non è l'architetto che la edifica, bensì chi ne fa uso abitandola; parimenti, il miglior giudice di un banchetto è il convitato, non il cuoco. Nessuno è buon giudice della propria capacità di governare o della bontà del pro-

prio governo; di conseguenza (*cap. 11*), i governanti dovrebbero venire eletti e poter essere rimossi da quanti, essendo da loro governati, traggono benefici oppure danni dalla loro gestione del potere.

(IV) Una persona singola può essere travolta dalla passione, mentre è improbabile che in una moltitudine tutti siano contemporaneamente vinti da un'identica passione.

La monarchia dell'uomo sommamente virtuoso

Aristotele ammette, d'altronde (*cap. 13*), che in uno Stato può accadere, pur se assai di rado, che un uomo superi in virtù non solo tutti i suoi concittadini presi individualmente, ma anche il loro complesso. A un uomo perfetto di tal genere tutti dovrebbero essere lieti di ubbidire [*leípetai... hóper éoike pephykénai, peíthesthai tô toioúto pántas asménos*] (1284 b 32-33). Nei suoi confronti andrebbe cioè adottato l'atteggiamento opposto a quello che gli viene abitualmente riservato nelle democrazie, in cui, nella consapevolezza che un soggetto siffatto non può essere appiattito al livello mediocre degli altri, lo si colpisce con l'ostracismo. In termini di principio, dunque, la monarchia dell'uomo sommamente virtuoso rappresenta per Aristotele la costituzione ideale; il filosofo tuttavia riconosce che nella realtà individui di tale eccellenza si trovano ben di rado, o addirittura mai.

Forme di monarchia

Segue (*capp. 14-18*) una trattazione più puntuale della monarchia. Ne esistono, precisa lo Stagirita, cinque tipi: quello spartano – caratterizzato, oltre che dalla vigilanza sulla religione, dal comando irresponsabile e perpetuo in guerra –, la monarchia assoluta e tre forme intermedie. Il tipo spartano o "minimo" non va neanche preso in considerazione. Propriamente, infatti, esso non è neppure una forma distinta di costituzione, dal momento che qualsiasi costituzione potrebbe riconoscere un comandante militare perpetuo.

Aristotele passa quindi a esaminare i pregi del tipo "massimo", ossia della monarchia assoluta, e lo fa richiamandosi agli argomenti a favore delle pretese della moltitudine precedentemente illustrati. La conclusione alla quale perviene è che il governo di molti uomini virtuosi, vale a dire l'aristocrazia, è migliore di quello di un solo uomo che non sia migliore di loro. Il filosofo menziona poi alcune obiezioni che si possono muovere alla monarchia (per esempio, un re desidera naturalmente trasmettere il proprio potere ai discendenti, ma non è detto che costoro ne

siano degni; egli, inoltre, deve avere delle guardie ai suoi ordini, e può fare un uso improprio di tale milizia).

Primato dell'uomo eccellente o delle leggi?

L'interrogativo fondamentale che lo Stagirita si pone è, però, se si debba assegnare il primato al *re* oppure alla *legge*, cioè «se sia meglio essere governati dall'uomo migliore o dalle leggi migliori» [*póteron symphérei mâllon hypò toû aristou andròs árchesthai è hypò tôn ariston nómon*] (1286 a 8-9). Talune considerazioni depongono a favore della prima soluzione; altre, invece, sembrano favorire la seconda. Non v'è dubbio, osserva Aristotele, che la legge, essendo la ragione imparziale e spassionata, dovrebbe avere la preminenza; d'altra parte, è anche vero che essa, in quanto viene emanata da un governo, risentirà delle probabili imperfezioni di questo.

Va inoltre rilevato che la legge, a motivo della sua generalità e rigidità, non è in grado di adattarsi a tutti i casi particolari, e che il volersi conformare a delle regole fisse sarebbe impensabile, per esempio, in medicina o in qualsiasi altra arte. A questa osservazione si può però replicare che non esiste alcuna garanzia che un individuo sia in grado di sfuggire ai limiti ai quali la legge in quanto tale è soggetta. Inoltre, la stessa analogia con la medicina è discutibile: un medico, infatti, non ha alcun motivo per non fare del suo meglio a favore del paziente, in base alla competenza di cui dispone, laddove i governanti sono sovente ispirati da malevolenza o parzialità. E comunque, nel caso in cui la legge scritta, codificata, risulti troppo rigida, si può ricorrere a un altro e più importante genere di legge: quella non scritta e consuetudinaria. Dopo aver preso in esame tutti questi aspetti, Aristotele conclude che la legge andrebbe seguìta nei limiti del possibile; soltanto in relazione ai casi specifici che essa non contempla la decisione dovrebbe essere lasciata ai singoli.

Qual è la costituzione migliore?

Il filosofo osserva poi (*cap. 17*) che il rapporto tra il re e i suoi sudditi non è di per sé contrario alla natura, a patto che sottostia alle due condizioni seguenti: (a) il monarca deve perseguire il bene dei sudditi e non il proprio; (b) dev'essere loro superiore in virtù. In tal modo, si ritorna al problema della costituzione migliore, al quale lo Stagirita fornisce una risposta articolata. Innanzi tutto, egli rileva che tutte e tre le forme rette di governo sono secondo natura e quindi buone. D'altro canto, non è corretto parlare in astratto della costituzione migliore: si devono invece

prendere in considerazione la situazione e il carattere specifici di ciascun popolo.

(I) Nel caso, dunque, in cui all'interno di un popolo un uomo solo (o un'unica schiatta) eccella per virtù su tutti gli altri, il governo ottimale sarà la monarchia.

(II) Qualora invece un popolo sia costituito di uomini che possono essere governati come liberi da altri uomini, adatti, a motivo della loro virtù, al comando politico, il miglior governo sarà l'aristocrazia.

(III) La *politeía* costituisce infine la soluzione ottimale per un popolo in cui «esiste naturalmente una moltitudine bellicosa capace di ubbidire e di comandare conformemente a una legge che assegna le cariche ai cittadini agiati secondo i loro meriti» [*péphyke enghínesthai plêthos polemikòn dynámenon árchesthai kaì árchein katà nómon tòn kat'axían dianémonta toîs eupórois tàs archás*] (1288 a 13-15).

La *politeía* come costituzione di fatto preferibile

La preferenza di Aristotele andrebbe, in linea teorica, alla monarchia di un «dio fra gli uomini» [*theòn en anthrópois*] (1284 a 10-11), perché è più probabile che una virtù eccezionale si trovi in un uomo solo, anziché in una pluralità d'individui; il filosofo riconosce però che si tratta di un ideale pressoché irrealizzabile. Se invece ci fosse un gruppo d'individui eminenti per virtù, s'imporrebbe un governo aristocratico; tuttavia anche questo costituisce, a giudizio dello Stagirita, un ideale quasi troppo elevato in rapporto alla natura umana.

Dal momento, dunque, che nella realtà non sussistono le condizioni per una monarchia o un'aristocrazia in senso proprio, Aristotele giunge, in sostanza, a individuare nella *politeía* un ideale attuabile negli Stati greci del suo tempo. La *politeía* è essenzialmente una democrazia temperata con l'oligarchia. In essa, infatti, chi governa è una moltitudine (come nella democrazia), e non una minoranza (come nell'oligarchia): si tratta però di una moltitudine dotata della virtù guerriera e, nel contempo, sufficientemente agiata da poter servire nell'esercito.

7.1.5 Libro IV - Analisi delle costituzioni

I libri IV-VI costituiscono una sezione specifica della *Politica*. In essi, lo Stagirita svolge un'analisi minuziosa, nonché alquanto tecnica, delle diverse specie e sottospecie di costituzione: in sostanza, si tratta di uno studio sulla morfologia dello Stato.

Piano della trattazione

Innanzi tutto (*cap. 1*), il filosofo afferma che, poiché ha già trattato della monarchia e dell'aristocrazia (l'asserzione induce a supporre che l'aristocrazia venisse esaminata in una parte del libro III a noi non pervenuta), gli rimane da parlare della *politeía*, della tirannia, dell'oligarchia e della democrazia. Per Aristotele la tirannia, essendo la degenerazione della monarchia, ossia del governo migliore, sarà di necessità la costituzione peggiore; al secondo posto nella "graduatoria" delle forme negative viene l'oligarchia; la democrazia, infine, è la più tollerabile delle tre costituzioni deviate, ancorché sia pur sempre una forma degenerativa.

Lo Stagirita delinea quindi il piano della trattazione. Com'egli precisa, è necessario indagare i cinque punti seguenti: (I) quanti tipi di costituzione esistono (a tale ricerca sono dedicati i capp. 3-10); (II) qual è la costituzione più adatta alle circostanze normali, e qual è la migliore dopo quella ideale (il problema verrà affrontato nel cap. 11); (III) quale delle forme inferiori di costituzione si confà alle diverse popolazioni (sarà questo l'argomento del cap. 12); (IV) come vanno organizzate tali forme di costituzione (Aristotele tratterà questo punto nei capp. 14-16, nonché nel libro VI); (V) in qual modo le differenti costituzioni vengono distrutte o conservate (il tema sarà svolto nel libro V).

La democrazia e le sue forme

La democrazia, afferma, si suddivide in cinque tipi, che si distinguono fra loro tanto per la natura delle rispettive istituzioni, quanto per l'indole delle popolazioni fra le quali queste vengono realizzate.

(a) Vi è innanzi tutto la democrazia che si fonda sull'uguaglianza più rigida e nella quale, dunque, il ricco non conta più del povero, né questi più del ricco.

(b) Viene poi quella in cui la proprietà di un appezzamento di terra di modeste dimensioni rappresenta una condizione sufficiente per essere eletti alle magistrature. Una costituzione di tal sorta è adatta a un popolo di agricoltori o di pastori: costoro, infatti, saranno troppo impegnati nelle proprie attività e risiederanno troppo lontano, sicché si limiteranno a partecipare alle riunioni dell'assemblea, convocate per eleggere i magistrati e per chiamarli a render conto del loro operato, e affideranno volentieri il governo ai migliori fra loro. In un governo di questo tipo difficilmente si corre il rischio di un numero eccessivo di decreti; al tempo stesso, sono i migliori a governare (pur rimanendo sotto il costante controllo popolare). Seguono – (c) e (d) – due tipi intermedi di democrazia.

Infine, (e) troviamo la democrazia nella quale la partecipazione dei cittadini all'assemblea viene pagata. In questa forma si verificano, spiega Aristotele, vari fenomeni degenerativi: i decreti prevalgono sulle leggi, i demagoghi spadroneggiano, i ricchi sono penalizzati, si mina l'autorità dei magistrati, i lavoratori manuali ottengono il predominio. Una democrazia di tal sorta risulta assai simile alla tirannide e, non diversamente da questa, non è quasi per nulla una costituzione.

Lo Stagirita individua inoltre una precisa dinamica in virtù della quale le costituzioni tendono a passare dalla monarchia all'aristocrazia, da questa all'oligarchia e di qui alla tirannia, per giungere infine alla democrazia, la quale a sua volta è portata a svolgersi dalla forma più moderata a quella estrema.

La *politeía*

Esiste poi, ricorda Aristotele (*cap. 7*), una costituzione che a motivo della sua rarità non è stata neppur presa in considerazione dai suoi predecessori. Si tratta della *politeía*, la quale, come si è visto, costituisce (*cap. 8*) una sorta di fusione tra l'oligarchia e la democrazia: peraltro, il termine viene abitualmente utilizzato per designare i tipi di fusione che tendono verso la democrazia, laddove quelli che si avvicinano maggiormente all'oligarchia sono indicati con il nome di 'aristocrazie'. La caratteristica peculiare della *politeía* consiste nel fatto che nell'assegnazione delle cariche si tiene conto tanto della ricchezza quanto dello *status* di uomo libero.

Aristotele menziona poi (*cap. 9*) tre distinte modalità di fusione tra l'oligarchia e la democrazia. Due di queste consistono nell'adozione totale o parziale d'istituzioni proprie delle due costituzioni, mentre la terza si concreta nella scelta di una via di mezzo fra i decreti delle due forme di governo. In tal guisa, la *politeía* viene a trovarsi in una posizione intermedia fra l'oligarchia e la democrazia, giacché per il conferimento delle cariche non si richiede né il possesso di beni cospicui, né la mancanza di qualsiasi proprietà: il potere è dunque assegnato, in sostanza, alla *classe media*.

Importanza della classe media

Dopo aver distinto (*cap. 10*) quattro tipi di oligarchia e tre di tirannia, lo Stagirita procede a rispondere (*cap. 11*) all'interrogativo relativo a quale sia, di fatto, la costituzione migliore per la maggior parte degli Stati. Ora, la vita felice è quella che segue una sorta di via mediana. In effetti, se i doni della fortuna sono troppi o troppo pochi è difficile conformarsi alla

ragione: coloro che hanno troppo tendono alla violenza, mentre quanti hanno troppo poco sono portati alla bricconeria; i primi non imparano a ubbidire, laddove i secondi non sono capaci di comandare e devono essere governati come schiavi. In tal modo,

> (...) nasce una città di schiavi e di padroni, ma non di uomini liberi [*doúlon kaì despotôn pólis, all'ouk eleuthéron*], gli uni pieni d'invidia, gli altri di disprezzo [*tôn mèn phthonoúnton tôn dè kataphronoúnton*].

IV, 11; 1295 b 21-23

La città felice è, per contro, quella in cui si trova una percentuale rilevante di cittadini della classe media, atti a fungere da elemento di equilibrio fra i due gruppi estremi. Aristotele ritiene che i ricchi e i poveri tenderanno sempre a nutrire maggiore fiducia nella classe media anziché gli uni negli altri, per cui tale classe sarà l'unica a non dover paventare una coalizione dei propri avversari. Qualora la classe media sia assente, si verifica l'avvento dell'oligarchia o della democrazia, le quali degenerano facilmente in tirannia. Secondo lo Stagirita, infatti, moltissimi governi sono diventati democratici od oligarchici precisamente a motivo della consistenza troppo esigua della classe media. Per illustrare la *politeía*, il filosofo si richiama all'esempio di Sparta; non v'è dubbio, tuttavia, ch'egli ha presente soprattutto la costituzione ateniese del 411 a.C., elaborata da Teramene – morto nel 404 a.C. e da lui considerato, come si evince dalla *Costituzione degli ateniesi*, uno dei sommi statisti greci (cfr. *infra*, § 7.2.1) –, la quale aveva abolito l'obolo per la partecipazione all'assemblea e aveva assegnato il potere ai cinquemila cittadini che disponevano di un'armatura pesante.

Esame degli elementi dello Stato

Successivamente (*capp. 14-16*) Aristotele si volge a un versante più tecnico: esamina infatti gli elementi deliberativi, esecutivi e giudiziari che rappresentano le parti vitali dello Stato, onde chiarire quali disposizioni, in rapporto a ciascuno di tali elementi, risultino appropriate alle diverse forme di costituzione. Quanto all'esecutivo, lo Stagirita distingue varie modalità di nomina alle magistrature, a seconda che:

(*A*) - 1) tutti i cittadini, oppure 2) soltanto alcuni di loro siano elettori;

(*B*) 1) tutti i cittadini, oppure 2) solo i membri di una classe particolare (determinata in base a criteri di proprietà, di nascita o di merito) siano eleggibili;

(*C*) la nomina avvenga 1) per voto o 2) per sorteggio.

Entrambe le alternative previste da ciascuno dei punti (*A*) (*B*) e (*C*) possono essere variamente combinate con quelle comprese sotto gli altri punti (per esempio, ci può essere un sistema nel quale tutti i cittadini eleggono ad alcune cariche, ma soltanto una parte della cittadinanza elegge ad altre cariche). In tal modo, si hanno ventisette diverse possibilità: Aristotele le esamina in gran parte e provvede ad assegnarle alle costituzioni alle quali risultano appropriate.

7.1.6 Libro v - La dinamica delle rivoluzioni e i modi per prevenirle

Lo Stagirita passa ora a indagare le cause e il corso delle rivoluzioni [*metabolaí*], nonché i mezzi da utilizzare per prevenirle. Il libro contiene una grande quantità di notizie storiche; queste, peraltro, lungi dal ridursi a materiale di sterile erudizione, sono illuminate dal singolare acume di cui Aristotele dà prova, allorché si studia d'individuare le cause delle patologie che colpiscono la *pólis*.

La rivoluzione e le sue forme

La rivoluzione, osserva (*cap. 1*), può manifestarsi in gradi dissimili e in differenti modalità. Talora, infatti, essa assume la forma di un mutamento di costituzione; talaltra, invece, quest'ultima rimane intatta e cambiano soltanto i detentori del potere; a volte, una rivoluzione può semplicemente accentuare o, per contro, rendere meno spiccato il carattere oligarchico di un'oligarchia o quello democratico di una democrazia; vi sono infine dei casi in cui essa si limita a modificare un'unica istituzione, lasciando inalterati tutti gli altri elementi del sistema.

Cause delle rivoluzioni

Fatte tali precisazioni, lo Stagirita prende in esame le cause *generali* della rivoluzione. Questa si radica (*cap. 2*), a suo avviso, nelle unilaterali e corrotte concezioni della giustizia diffuse tra gli uomini. I democratici, così, pensano che quanti sono uguali nella libertà debbano esserlo anche in termini assoluti; gli oligarchici, per contro, ritengono che gli uomini, essendo disuguali per ricchezza, debbano parimenti esserlo in assoluto. Il rivoluzionario mira al guadagno e all'onore, oppure è mosso dal desiderio di evitare la perdita e il disonore [*perì hôn dè stasiázousin estì kérdos kaì timè kaì tanantía toútois*] (1302 a 31-32).

Le cause che provocano lo *stato d'animo* del rivoluzionario (*capp. 3-4*) sono, poi, molteplici: si va dall'indignazione suscitata dai grandi pro-

fitti e onori altrui all'insolenza e all'indebito predominio di alcuni individui, dall'ipertrofia di taluni settori dello Stato agli intrighi elettorali, dalla negligenza per effetto della quale vengono elevate alle magistrature delle persone sleali alla dissomiglianza e disarmonia delle componenti dello Stato. La ricchezza delle conoscenze storiche di cui dispone, consente ad Aristotele d'illustrare con esempi concreti e calzanti tale complessa eziologia.

Lo Stagirita passa quindi ad analizzare le cause della rivoluzione in tipi specifici di Stato, ossia: (*cap. 5*) nelle democrazie; (*cap. 6*) nelle oligarchie, e infine (*cap. 7*) nelle aristocrazie e nella *politeía*. I risultati della sua indagine possono essere sintetizzati come segue.

(I) Le democrazie sono usualmente distrutte (a) dagli eccessi dei demagoghi, che inducono i ricchi a coalizzarsi contro il governo, oppure (b) dall'instaurazione della tirannia a opera dei demagoghi medesimi.

(II) Dal canto loro, le oligarchie vengono abbattute (a) da rivolte determinate dal loro dispotismo o (b) da rivalità che nascono fra gli oligarchi e li spingono a comportarsi da demagoghi.

(III) Nelle aristocrazie, le rivoluzioni scaturiscono talora (a) dal fatto che gli onori pubblici vengono riservati a un gruppo eccessivamente ristretto. Più frequentemente, però, (b) la caduta di un'aristocrazia – ma anche di una *politeía* – è cagionata da una cattiva mescolanza di elementi democratici e oligarchici.

Di norma, la *politeía* tende a trasformarsi in democrazia e l'aristocrazia in oligarchia; può però accadere che, per effetto di una reazione, la prima si muti in oligarchia, e l'aristocrazia, dal canto suo, in democrazia.

Come prevenire le rivoluzioni

Passando dal versante "diagnostico" a quello "terapeutico", lo Stagirita prende in esame (*capp. 8-9*) i modi nei quali si può prevenire una rivoluzione.

(a) In primo luogo, è essenziale mantenere lo spirito di obbedienza alla legge, in ispecie nelle faccende di modesta importanza, e sorvegliare gli inizi dei cambiamenti.

(b) Inoltre, non ci si deve avvalere, per illudere il popolo, di espedienti la cui inutilità è attestata dall'esperienza.

(c) D'altro canto, una garanzia di durata per le aristocrazie e le oligarchie è rappresentata dall'esistenza di buoni rapporti tra i governanti e i sudditi: i primi devono guardarsi dal far torto agli ambiziosi su questioni d'onore e al popolo nelle faccende finanziarie; devono altresì darsi

cura sia d'indurre i soggetti più dotati a prender parte al governo, sia di adottare talune istituzioni democratiche.

(d) Un'altra risorsa (alquanto cinica, in verità) per evitare le rivoluzioni è la seguente: il governante dovrebbe tenere in costante allarme i propri sudditi, segnalando loro il rischio di attacchi dall'esterno e giungendo anzi, se necessario, a inventare dei pericoli.

(e) È inoltre indispensabile che la classe al potere mantenga la propria coesione e non si divida in gruppi rivali.

(f) Vanno poi tenute sotto controllo le possibili conseguenze politiche dei cambiamenti nella distribuzione della ricchezza.

(g) Bisogna impedire che un individuo o una classe particolari divengano troppo potenti: si può raggiungere tale risultato o (α) facendo accortamente sì che i ricchi e i poveri si neutralizzino a vicenda, oppure (β) affidando il potere alla classe media.

(h) È inoltre essenziale che i governanti non abbiano la possibilità di arricchire mediante le loro cariche. Al riguardo, Aristotele sottolinea la necessità che i profitti dei pubblici funzionari vengano sottoposti ad accurati accertamenti.

(i) Infine, chi è al governo, lungi dall'opprimere i governati, deve mostrarsi particolarmente scrupoloso nei loro confronti e concedere loro l'uguaglianza o addirittura la preferenza in tutte le cariche, a eccezione di quelle supreme.

Requisiti per ricoprire cariche elevate

I requisiti per accedere (*cap. 9*) alle cariche più elevate sono essenzialmente tre: (1) la lealtà verso la costituzione [*philían pròs tèn kathestôsan politeían*]; (2) la capacità di svolgere le mansioni connesse a tali cariche [*dýnamin meghísten tôn érgon tês archês*]; (3) l'integrità e la giustizia [*aretèn kaì dikaiosýnen*] (1309 a 34-36). Quando tutte e tre queste qualità non siano presenti nello stesso individuo, si dovrà effettuare una scelta che, suggerisce lo Stagirita, dovrà basarsi sull'accertamento di quali fra esse siano comuni e quali, invece, rare. Così, per esempio, nella scelta di un generale, l'abilità militare, essendo una dote rara, andrà privilegiata sull'integrità, laddove nella scelta di un pubblico funzionario con cómpiti finanziari il criterio fondamentale sarà rappresentato dall'integrità, dal momento che, a giudizio di Aristotele, la competenza richiesta per mansioni di tal genere è tutt'altro che rara.

Eccessi da evitare

Il filosofo rileva acutamente che molti atteggiamenti apparentemente democratici in realtà conducono le democrazie alla rovina, così come non pochi comportamenti oligarchici sono esiziali per le oligarchie. Perciò, anziché spingere la democrazia e l'oligarchia ai loro estremi, giunte ai quali esse si autodistruggono, bisogna cercare in entrambi i casi una via di mezzo.

È fondamentale che l'*educazione* risulti appropriata alla forma di governo. Ciò significa, spiega Aristotele, che essa deve indurre ad adottare non già i comportamenti di cui si compiacciono gli oligarchi e i democratici, bensì quelli che rendono possibile l'esistenza di un'oligarchia o di una democrazia. Di conseguenza, i giovani oligarchi non andranno allevati nel lusso; dal canto loro, i giovani democratici non dovranno essere educati nell'idea che la libertà consiste nel fare quel che si preferisce: «non si deve considerare come schiavitù il vivere conformemente alla costituzione, perché questa è, anzi, la salvezza» [*ou... deî oíesthai douleían eînai tò zên pròs tèn politeían, allà soterían*] (1310 a 34-36).

Passando (*cap. 10*) alle cause delle rivoluzioni nelle monarchie e nelle tirannidi, nonché ai mezzi per prevenirle, lo Stagirita osserva come la monarchia abbia la stessa natura dell'aristocrazia e la tirannia costituisca invece una fusione di estrema democrazia e di estrema oligarchia, sicché quel che si è detto a proposito di tali forme di governo vale pure, rispettivamente, per la monarchia e per la tirannia.

La condizione per la conservazione della monarchia (*cap. 11*) consiste nella limitazione dei suoi poteri. Quanto alla tirannia, due sono le vie percorribili per farla durare. È infatti possibile mantenerla o (α) nel modo tradizionale, ossia umiliando il popolo, privandolo di ogni potere e seminando al suo interno il sospetto e la diffidenza, oppure (β) rendendo la tirannia simile a una monarchia: in tal caso, il tiranno si presenterà nelle vesti di padre dello Stato, uomo dalla condotta misurata, compagno dei notabili e difensore dei cittadini. Infine (*cap. 12*), Aristotele critica la teoria platonica delle rivoluzioni.

7.1.7 Libro VI *- Esame delle democrazie e delle oligarchie*

In sostanziale continuità con il IV libro, il VI prosegue l'analisi minuziosa, colà avviata, della struttura specifica (*capp. 1-5*) delle democrazie e (*capp. 6-7*) delle oligarchie. Lo Stagirita ritiene che due siano le caratteristiche fondamentali della democrazia: (a) la rivendicazione dell'ugua-

glianza assoluta, senza riguardo per le differenze di merito, e (b) la pretesa della libertà, interpretata come licenza di «vivere come si vuole» [*tò zên hos boúletai tis*] (1317 b 11-12). Tali aspirazioni confluiscono nella richiesta di non essere governati affatto o, perlomeno, di partecipare a turno al governo, e Aristotele spiega appunto in quest'ottica le norme costituzionali che sono in vigore approssimativamente in tutte le democrazie.

D'altronde, le misure più autenticamente democratiche non sono quelle che istituiscono la democrazia nella sua forma estrema, bensì quelle che contribuiscono a garantire la massima durata possibile a tale tipo di governo. Al riguardo, il filosofo sottolinea come il comportamento politicamente più saggio consista nel trattare con magnanimità la classe avversaria, anziché perseguitarla. Parimenti, il democratico avveduto sarà sempre pronto a studiare i modi per coinvolgere i cittadini più poveri nella dinamica economica, ma non spingerà la propria generosità al punto di voler appiattire l'intera comunità a un basso livello di vita.

7.1.8 Libro VII - Lo Stato ideale

In questo libro, come poi nell'ultimo, lo Stagirita illustra la propria concezione della *pólis* o Stato ideale. Come afferma Düring:

> Il suo sguardo è rivolto con nostalgia al buon tempo andato; il suo ideale è una società in cui ogni cittadino ha assegnato fin dall'inizio un compito preciso, e fedelmente lo svolge, una società che, vista dall'esterno, appare sostanzialmente stagnante, diretta al fine di assicurare all'individuo una vita buona.[4]

E dal momento che la concezione aristotelica dello Stato ha un taglio essenzialmente etico, l'attenzione del filosofo si concentra qui sui problemi morali ed educativi, piuttosto che su aspetti squisitamente "tecnici" (relativi, per esempio, alle modalità di funzionamento delle magistrature).

Lo Stato e la virtù

Innanzi tutto (*cap. 1*), Aristotele osserva che per delineare la costituzione ideale si deve precisare in primo luogo quale sia il genere preferibile di vita. In funzione di tale obiettivo, egli si richiama ad alcune dottrine che propriamente rientrano nel dominio dell'etica. Ricorda, così, come i beni possano essere suddivisi in tre categorie: (α) esterni [*ektós*], (β) del corpo [*en tô sómati*] e (γ) dell'anima [*en tê psychê*].

[4] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 539.

Senza dubbio, l'uomo felice deve disporre di tutti e tre questi tipi di beni [*pánta taûta hypárchein toîs makaríois chré*] (1323 a 26-27). Questo però non significa che essi siano di eguale valore: l'esperienza mostra infatti come un alto livello di virtù in unione con una quantità moderata di beni esterni possa generare una felicità maggiore rispetto al possesso di beni esterni in gran copia, in associazione però con un grado modesto di virtù.

Mentre i beni esterni sono buoni solo entro un certo limite, oltre il quale possono diventare dannosi, nessun eccesso può aver luogo nel possesso della virtù. Inoltre, i beni esterni e quelli del corpo hanno un valore strumentale, giacché servono all'anima, e non viceversa. Se ne evince che la *virtù* è il bene più importante per l'individuo; di conseguenza, essa sarà tale anche per lo Stato, che è un complesso d'individui. Anche lo Stato, naturalmente, dovrà disporre di una quantità sufficiente di beni esterni, in assenza dei quali sarebbe impossibile compiere delle azioni virtuose; tuttavia, ricercherà tali beni in modo limitato ed esclusivamente in funzione dei beni spirituali, dal momento che la felicità consiste in questi ultimi.

Primato della vita contemplativa

Essendosi stabilito, dunque, che la vita conforme a virtù è la migliore, resta da chiarire (*cap. 2*) se sia preferibile l'esistenza contemplativa oppure quella politica. Taluni, invero, arrivano a pensare che perfino la partecipazione a un governo costituzionale sia incompatibile con la felicità individuale; altri invece ritengono che a quest'ultima si confaccia soltanto l'esercizio arbitrario del potere.

I sostenitori delle due posizioni (*cap. 3*) hanno in parte ragione e in parte torto. I primi sono nel giusto, quando affermano la superiorità della vita dell'uomo libero su quella del despota; errano, però, nel momento in cui considerano ogni forma di governo come tirannica e assegnano all'inattività un rango superiore all'azione. I secondi hanno invece torto nel concepire il potere assoluto come il bene più alto: in effetti, il dominio è buono solo quando venga esercitato su soggetti che sono inferiori per natura. D'altronde, puntualizza lo Stagirita, «la vita attiva non comporta necessariamente dei rapporti con gli altri» [*tòn praktikòn ouk anankaîon eînai pròs hetérous*] (1325 b 16-17): anche il pensiero, infatti, è un'attività, e anzi l'attività più alta, essendo la più simile alla vita divina.

Condizioni dello Stato ideale

Fatte queste osservazioni preliminari, Aristotele delinea (*capp. 4-12*) il proprio Stato ideale, chiarendone in primo luogo le condizioni.

α - Popolazione

In relazione alla popolazione, quel che ha importanza non è il numero dei cittadini, e ancor meno quello dei non cittadini (coltivatori, commercianti e artigiani), bensì l'effettiva capacità di realizzare la funzione propria della *pólis*. Una nave lunga soltanto una spanna non è una nave, allo stesso modo in cui non lo è un'imbarcazione lunga due stadi; entro tali estremi, poi, ci sono navi che, pur essendo effettivamente delle navi, risultano o troppo corte o troppo lunghe per navigare come deve fare una nave. Anche nello Stato esistono tanto un limite inferiore, giacché un minimo di popolazione è necessario perché la *pólis* sia autosufficiente, quanto un limite superiore, dal momento che, superato un certo numero di abitanti, il buon governo e l'ordine della città diventano impossibili. I cittadini devono infatti giudicare i concittadini e assegnare le cariche a seconda del merito: ciò richiede che si conoscano personalmente l'un l'altro, sicché la popolazione non dovrà essere troppo numerosa. Come precisa Aristotele (la cui visione ci appare decisamente anacronistica, se la poniamo in rapporto con la fase storica in cui lo Stagirita visse), dev'essere possibile abbracciare l'intera città-Stato con un unico sguardo.

β - Territorio

Il territorio (*capp. 5-6*) dovrebbe essere sufficientemente esteso da garantire le condizioni per un'esistenza libera e gradevole ma, al tempo stesso, non tanto ampio da alimentare il lusso: analogamente alla popolazione, lo si dovrebbe abbracciare con un unico sguardo. Gli sbocchi sul mare, osserva poi Aristotele, sono utili sia per motivi di sicurezza, nell'eventualità di conflitti bellici, sia per praticare il commercio marittimo. Tuttavia, la città avrà un mercato esclusivamente in funzione delle proprie esigenze: in altri termini, nell'organizzare i propri commerci essa non mirerà a una ricchezza illimitata, ma soltanto a importare i beni che le sono necessari (e che non è in grado di produrre da sola) e, in parallelo, a esportare quanto ha prodotto in eccesso.

γ - Carattere dei cittadini

Per quel che concerne il terzo fattore, ossia il carattere dei cittadini (*cap. 7*), lo Stagirita rileva come nel popolo greco si realizzi una fusione ottimale tra la fierezza dei popoli nordici e la vivacità intellettuale di quelli orientali [*tò dè tôn Hellénon ghénos, hósper meseúei katà toùs tópous, hoútos amphoîn metéchei. kaì gàr énthymon kaì dianoetikón estin*] (1327 b 29-31). Di conseguenza, i Greci sono anche gli unici a saper armonizzare, sul piano politico, la libertà con il buon governo, e se potessero riunirsi in un unico Stato sarebbero in grado di dominare il mondo intero.

I cittadini e le loro funzioni

Così come ogni composto naturale presuppone talune condizioni, le quali però non ne costituiscono delle parti, parimenti uno Stato (*cap. 8*) richiede certe condizioni che, tuttavia, non sono sue parti integranti. Aristotele distingue le parti dello Stato dalle sue condizioni necessarie basandosi sull'accertamento delle *funzioni essenziali* della *pólis*. Per sussistere, questa deve avere: (1) dei coltivatori della terra, addetti alla produzione del cibo; (2) degli artigiani; (3) dei guerrieri, atti a difendere la città dai ribelli e dai nemici; (4) dei commercianti; (5) degli uomini capaci di stabilire che cosa sia utile alla comunità e quali siano i diritti dei cittadini; (6) dei sacerdoti addetti al culto.

Lo Stagirita precisa poi (*cap. 9*) che nella città ideale non sarà possibile che tutti i cittadini esercitino tutte le funzioni menzionate. I cittadini, infatti, non condurranno forme di vita come quelle dei contadini, degli artigiani o dei commercianti, essendo queste ignobili e contrarie alla virtù (o comunque tali da impedirne l'esercizio). Nella *pólis* ideale, di conseguenza, i contadini saranno degli schiavi, e gli artigiani e i commercianti non faranno parte dei cittadini. Questi ultimi si occuperanno esclusivamente della *guerra*, del *governo* e del *culto*; al tempo stesso, saranno i proprietari della terra (essendo i coltivatori dei semplici schiavi).

Le qualità necessarie ai guerrieri, da un lato, e quelle indispensabili ai giudici e ai consiglieri, dall'altro, sono senza dubbio diverse, in quanto ai primi occorre innanzi tutto la forza, ai secondi la saggezza. Aristotele è però sufficientemente realista da riconoscere che i guerrieri, trovandosi a disporre della forza militare, non accetterebbero un sistema che li privasse permanentemente del potere politico. La soluzione da lui proposta è, allora, che le stesse persone esercitino le diverse mansioni proprie dei cittadini *in tempi diversi*:

> Per natura, i più giovani hanno la forza, i più vecchi la saggezza [*péphyken he mèn dýnamis en neotérois, he dè phrónesis en presbytérois eînai*], per cui è conveniente e giusto ripartire i poteri fra i due gruppi tenendo conto di questa circostanza [*hoútos amphoîn nenemêsthai symphérei kaì díkaión estin*].
>
> VII, 9; 1329 a 14-17

Di conseguenza, i cittadini saranno *prima* guerrieri, *poi* consiglieri e giudici, *infine* sacerdoti. La *pólis* si articolerà dunque come segue:

1) guerrieri, destinati a divenire in séguito governanti e poi sacerdoti;
2) coltivatori;
3) artigiani.

In tal modo, le sei classi da cui siamo partiti si riducono a tre, delle quali soltanto la prima è parte integrante dello Stato. I cittadini disporranno di tutto il tempo necessario per l'esercizio della virtù e la piena attuazione della vita felice, dal momento che i contadini, gli artigiani e i commercianti (che cittadini non sono) provvederanno alle loro necessità materiali. In altri termini, la vita buona [*eû zên*] e la felicità saranno possibili esclusivamente ai cittadini.

Lo Stagirita, pur essendo contrario alla proprietà comune della terra, sottolinea (*cap. 10*) come una parte del territorio debba essere nazionalizzata, allo scopo di coprire le spese del culto pubblico e dei pasti comuni (che ritiene un mezzo importante per cementare l'unità dei cittadini). Quanto alla terra di proprietà dei privati, ogni cittadino, egli precisa, dovrebbe avere un appezzamento vicino ai confini e uno in prossimità della città, in modo che la ripartizione sia giusta e che tutti siano interessati in pari misura alla difesa dello Stato.

Importanza dell'educazione

Dopo aver schizzato (*capp. 11-12*) un quadro vivace delle istituzioni della città ideale, Aristotele si volge al tema che lo occuperà fino alla fine del libro VIII: l'*educazione* [*paideía*].

È necessario individuare (*cap. 13*) la forma migliore di governo, ossia quella che garantisce le maggiori probabilità di essere felici. Ora, la felicità della *pólis* dipende dalla virtù [*areté*], e questa, a sua volta, trova attuazione nei singoli cittadini: risulta perciò evidente che la *pólis* può diventare ed essere felice nella misura in cui ogni cittadino divenga e sia virtuoso.

Ma in che modo si può diventare virtuosi? Occorre innanzi tutto, chiarisce il filosofo, una disposizione naturale alla virtù, sulla quale agi-

scono dapprima le abitudini e i costumi, poi i ragionamenti e i discorsi. L'educazione, che per l'appunto interviene sia sulle abitudini, sia sui ragionamenti, ha perciò un'importanza centrale per lo Stato. Essa varierà (*cap. 14*) a seconda che le funzioni del comando e dell'obbedienza si scambino fra loro oppure siano permanenti. In termini generali, nella città ideale non vi sarà un cittadino a tal punto superiore agli altri per virtù da dover svolgere in permanenza il ruolo di governante, sicché tutti dovranno partecipare nella stessa misura al comando e all'obbedienza esercitati *a turno*, nella forma – per utilizzare un'espressione di Jost Trier ripresa da Günther Bien – di un «servizio avvicendato» (*Reihendienst*).[5] Di conseguenza, i cittadini andranno educati in modo uniforme, affinché siano in grado, a turno, di ubbidire e di comandare.

Superiorità della pace e del tempo libero

L'obbedienza del suddito, precisa lo Stagirita, non ha nulla di avvilente. Le azioni, infatti, sono onorevoli o disonorevoli non tanto in se stesse, quanto in rapporto al fine al quale mirano.

Orbene, il fine dell'uomo consiste in quella parte della sua natura che elabora una regola, non in quella che sa semplicemente attenersi a una regola: consiste, cioè, nella *ragione*. Questa, a sua volta, si distingue in (1) *pratica* e (2) *speculativa*. La prima concerne la guerra e gli affari; la seconda, invece, la pace e il tempo libero. Che il primo genere di ragione sia subordinato al secondo risulta chiaramente dal fatto che la guerra e gli affari non costituiscono degli scopi in sé, ma sono finalizzati ad assicurare la pace e il tempo libero. Infatti, è necessario scegliere «la guerra in funzione della pace, il lavoro avendo come fine il tempo libero, le cose necessarie e utili per conseguire quelle belle» [*pólemon mèn eirénes chárin, ascholían dè scholês, tà d'anankaîa kaì chrésima tôn kalôn héneken*] (1333 a 35-36). In polemica con l'entusiasmo per le istituzioni spartane ch'era ampiamente diffuso nell'aristocrazia ateniese del tempo, Aristotele sottolinea che è un grave errore vedere nella guerra e nel dominio l'essenza e lo scopo ultimo dello Stato. Al riguardo, afferma:

> Si deve poter attendere al lavoro, fare la guerra e compiere le cose necessarie e utili, ma ancor più si deve poter vivere in pace, godere del tempo libero e fare le cose belle [*deî mèn... ascholeîn dýnasthai kaì polemeîn,*

[5] Cfr. G. Bien, *La filosofia politica...*, cit., p. 325.

mâllon d'eirénen ághein kaì scholázein, kaì tanankaîa kaì tà chrésima dè práttein, tà dè kalà deî mâllon].

VII, 14; 1333 a 41-b 3

Perciò l'educazione mirerà, in sostanza, a realizzare l'ideale stabilito dall'etica, cioè a far sì che il corpo viva in funzione dell'anima e le parti inferiori di questa in funzione di quelle superiori, indirizzando soprattutto verso l'ideale supremo della pura contemplazione [*theoría*]. Lo Stagirita chiarisce inoltre, significativamente, come la moralità dello Stato si fondi sui medesimi princìpi che valgono per i singoli (non esiste, dunque, una "ragion di Stato", atta a legittimare l'adozione da parte di un governo di comportamenti che in un privato sarebbero riprovevoli).

Stadi dell'educazione

Dal momento che (*cap. 15*) il corpo si sviluppa prima dell'anima e i desideri prima della ragione, l'educazione comincerà dal corpo, si volgerà quindi ai desideri e infine si occuperà della ragione. Il corpo andrà educato a servire l'anima, e i desideri, a loro volta, a ubbidire alla ragione.

Aristotele passa poi (*cap. 16*) a illustrare le sue teorie sull'eugenetica, sull'età adatta per il matrimonio, nonché sul tipo di costituzione fisica che i genitori dovrebbero avere. Tra l'altro, si dichiara favorevole all'aborto procurato, quando il numero dei figli sia troppo elevato. Infine (*cap. 17*), formula alcune osservazioni, ispirate da un grande buonsenso, sull'alimentazione, gli esercizi e i giochi dei bambini.

7.1.9 Libro VIII - L'educazione nello Stato ideale

Poiché ogni forma di governo si costituisce e perdura in virtù di un particolare carattere [*êthos*] presente nei suoi cittadini, lo Stato ha il cómpito precipuo (*cap. 1*) di rafforzare tale carattere. Il mezzo con il quale può conseguire questo risultato è l'educazione, la quale, pertanto, anziché essere affidata ai genitori, dovrebbe essere pubblica e uguale per tutti i cittadini.

L'educazione auspicata dallo Stagirita è finalizzata a creare dei buoni cittadini; poiché però la virtù del buon cittadino è identica a quella dell'uomo buono, essa dovrà mirare, in sostanza, a formare degli uomini buoni: il suo carattere sarà pertanto schiettamente morale. Essa, inoltre, risulterà assolutamente priva di aspetti utilitari, perché i cittadini dello Stato ideale, essendo tutti benestanti, non avranno alcun bisogno di guadagnarsi da vivere mediante un lavoro e potranno quindi fare a meno di

qualsiasi forma d'istruzione professionale e tecnica. La loro educazione dovrà puntare esclusivamente a farne dei buoni soldati e sudditi e, in séguito, dei buoni governanti.

Peraltro, l'analisi aristotelica dell'educazione dei cittadini, quale viene svolta nei capp. 2-7, non è compiuta: manca, soprattutto, la parte relativa all'educazione scientifica e filosofica, il che induce a pensare che un'intera sezione della *Politica* sia andata perduta.

7.2 La *Costituzione degli ateniesi*

Tra le raccolte di materiale documentario preparate dallo Stagirita, talvolta in collaborazione con altri, in vista della stesura dei trattati scientifici, c'era anche quella delle *Costituzioni* di 158 Stati greci (cfr. *supra*, cap. 1, § 1.2). A quanto viene attestato, le costituzioni erano suddivise secondo il rispettivo orientamento democratico, oligarchico, aristocratico o tirannico, in modo corrispondente all'ordine in cui tali forme di governo sono esaminate nel libro IV della *Politica*.

Della raccolta ci è rimasta soltanto una costituzione (in relazione ad altre sessantasei disponiamo solo di frammenti, per lo più brevissimi), la quale, comunque, rappresentava senza dubbio il suo "pezzo" più importante: si tratta della ***Costituzione degli ateniesi***,* restituita in gran parte da un papiro egiziano rinvenuto nel 1890. A dispetto dei dubbi un tempo sollevati da vari studiosi (tra gli altri, anche Ingemar Düring), oggi si è generalmente concordi nel riconoscerne l'autenticità.

L'opera, in effetti, pur presentando un carattere spiccatamente descrittivo, e pur dipendendo in ampia misura dalle fonti utilizzate, mostra

---

* *Costituzione degli ateniesi*
Athenaíon politeía (lat.: *Atheniensium respublica*)

- 1ª ed. British Museum, Londra 1891 (a c. di F.G. Kenyon, con facsimile del papiro).
- edd. bilingui: Aristotele, *La costituzione degli Ateniesi*, a c. di G. Lozza, Mondadori, Milano 1991; a c. di M. Bruselli, Rizzoli, Milano 1999.
- ed. it. in Aristotele, *Politica e Costituzione degli Ateniesi*, a c. di C.A. Viano, UTET, Torino 1955 (1992[3]).

l'influenza di alcuni princìpi-cardine del pensiero aristotelico tanto nella scelta del materiale quanto nella descrizione e nella valutazione dei fatti.[6] Le allusioni a eventi storici presenti nello scritto consentono di situarne la composizione negli anni tra il 329 e il 322 a.C., dunque nell'ultimo periodo di attività dello Stagirita.

Struttura dell'opera

La *Costituzione degli ateniesi* si divide in due parti.

La prima ha un taglio storico: Aristotele descrive la successione delle costituzioni ateniesi dagli inizi fino alla sua epoca. Così (*capp. 1-12*), dopo aver trattato il passaggio dalla monarchia all'oligarchia, il filosofo prende in esame le figure di Dracone (VII sec. a.C.) e di Solone (640 ca - 560 ca a.C.), analizzando il loro operato. Procede quindi (*capp. 13-19*) a illustrare la nascita, il consolidamento e la caduta della tirannide. Considera poi (*capp. 20-28*) la formazione e lo sviluppo della democrazia; quindi (*capp. 29-40*), la costituzione oligarchica del 411 a.C. – dovuta a Teramene, da lui profondamente ammirato – e quella, anch'essa oligarchica, del 404 a.C., nonché la reazione democratica. Infine (*cap. 41*), ricapitola l'intera storia costituzionale ateniese.

La seconda sezione ha invece un carattere sistematico. Viene qui descritta la situazione costituzionale dell'Atene del tempo [*he nŷn katástasis tês politeías*] nell'ordine seguente: il diritto di cittadinanza e l'efebìa (*cap. 42*); la struttura, i poteri e l'attività degli organi della gestione politica (il Consiglio dei Cinquecento, la pritanìa e l'assemblea popolare) (*capp. 43-46*); infine, il funzionamento dei tribunali (*capp. 63-69*).

[6] Cfr. J. Day, M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1962.

7.3 L'*Economico*

I tre libri recanti il titolo ***Economico***,* trasmessici sotto il nome di Aristotele, non costituiscono un'opera unitaria. Nessuno dei tre, inoltre, può essere attribuito allo Stagirita; tuttavia si manifesta in essi, pur se in forme differenziate, l'impronta tipica dello spirito aristotelico, il che ne legittima l'analisi in questa sede.

7.3.1 Libro I - L'amministrazione della casa

Il primo libro s'ispira soprattutto al libro I della *Politica*, nonché all'*Economico* di Senofonte. All'inizio (*cap. 1*), si precisa che la scienza dell'economia [*oikonomiké*] riguarda la saggia amministrazione della casa [*oikía*], intesa come entità "prepolitica", ed è pertanto una disciplina distinta dalla politica [*politiké*], che invece concerne lo Stato.

Ora (*cap. 2*), gli elementi costitutivi, o parti [*mére*], della casa, sono gli esseri umani e le proprietà. Dal momento che il nutrimento è la necessità naturale primaria, l'agricoltura costituisce l'occupazione più onorevole e, nel contempo, la più importante; al secondo posto viene lo sfruttamento delle miniere e all'ultimo, infine, l'artigianato.

Degli esseri umani che compongono la casa (*cap. 3*) va menzionata innanzi tutto la moglie. L'associazione tra l'uomo e la donna è la più naturale di tutte: i suoi scopi sono la perpetuazione della specie, l'attuazione di una vita virtuosa e il conseguimento della felicità. La natura ha fornito l'uomo di una forza maggiore, per consentirgli di proteggere fisicamente la famiglia; l'uomo, inoltre, ha il cómpito di educare la prole. Dal canto suo, la donna è più atta a nutrire e ad allevare i figli nell'età infantile. L'autore sottolinea come il marito debba assolutamente evitare di far

---

* *Economico*
Oikonomikós (lat.: *Oeconomica*)

- 1ª ed. Strasburgo 1469 (lat.); Venezia 1498 (gr.; nel vol. V dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 1343 a - 1353 b [solo i primi due libri].
- edd. it.: Aristotele, *L'amministrazione della casa*, a c. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1995; in Aristotele, *Opere*, vol. IX, a c. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973 (1991[4]).

torto alla moglie. La gestione appropriata della casa comprende pure (*cap. 4*) la ripartizione del lavoro fra gli schiavi, nonché le punizioni e l'alimentazione da riservare loro.

In relazione alla ricchezza (*cap. 5*), il proprietario dovrebbe possedere quattro qualità fondamentali: (a) l'abilità nell'acquistarla; (b) la capacità di conservarla; (c) quella di mettere in ordine i propri beni e (d) quella di farne un uso conveniente. Vengono infine (*cap. 6*) alcune raccomandazioni sulla conduzione della casa; tra l'altro, l'autore precisa che la dimora dev'essere ubicata in modo vantaggioso per la salute e il benessere degli abitanti.

7.3.2 Libro II - Forme di economia. Espedienti finanziari

All'interno di questo libro è possibile distinguere due sezioni.

La prima (*capp. 1-7*) ha un carattere teorico. Dopo aver spiegato che per una buona gestione economica si richiedono la conoscenza dei luoghi, la predisposizione naturale, lo zelo e la probità, l'autore distingue quattro forme di economia: (α) quella del Gran Re, (β) quella del satrapo, (γ) quella cittadina e (δ) quella privata. Procede poi a caratterizzarle secondo la loro importanza, e soprattutto in relazione alla natura delle loro entrate.

(II) La seconda parte, che ha inizio dopo un capitolo di transizione (*cap. 8*), è assai più lunga della precedente, e descrive i molteplici stratagemmi di cui si sono serviti sovrani, governatori di province, città e capi militari per procurarsi le risorse finanziarie che occorrevano loro. L'ordine della narrazione è approssimativamente cronologico: si va dal tiranno Ligdami, vissuto nel VI secolo a.C., a contemporanei di Alessandro Magno. Il taglio di questa sezione è decisamente realistico e s'ispira a una visione disincantata (per non dire cinica) dei rapporti umani: l'autore, poco compassionevole verso le vittime degli espedienti via via descritti, si richiama implicitamente al principio secondo cui

> (...) il denaro è necessario; bisogna che venga da qualche parte; si deve dunque cercarlo là dove si trova; e la mentalità greca ammetteva senza difficoltà – in teoria – delle esigenze illimitate da parte dello Stato.[7]

[7] B.A. van Groningen, *Aristote. Le second livre de l'Économique*, A.W. Sijthoff, Leyde 1933, p. 45.

Nonostante le differenze di tono fra le due parti, il libro costituisce un'unità: all'enunciazione dei princìpi teorici fa séguito la sezione pratico-esemplificativa. L'opera risale all'ultimo quarto del IV secolo a.C. e va attribuita a un peripatetico.

7.3.3 Libro III - I doveri della moglie e del marito

L'originale greco di questo libro è andato perduto, e ne rimangono soltanto due versioni latine (la *translatio Durandi* e la *translatio vetus*). A partire da Immanuel Bekker, la maggioranza degli editori ha escluso il libro dal *Corpus Aristotelicum*; tuttavia, Valentin Rose lo ha inserito nella propria edizione dei frammenti di Aristotele (*Aristotelis Fragmenta*, Teubner, Leipzig 1886: il libro costituisce il fr. 184, alle pp. 140-147). Dal canto suo, Franz Susemihl ha pubblicato l'una a fronte dell'altra le due versioni latine (*Aristotelis quae feruntur Oeconomica*, Teubner, Leipzig 1887). L'ipotesi di Rose era che questo libro coincidesse con le opere di Aristotele intitolate *La vita in comune dell'uomo e della donna* [*Perì symbióseos andròs kaì gynaikós*] e *Le leggi del marito e della moglie* [*Nómous andròs kaì gametês*], che sono menzionate (nn. 165 e 166) nel catalogo della *Vita Menagiana* di Aristotele. Tale ipotesi è stata però respinta come del tutto arbitraria da Paul Moraux.[8] In ogni caso, si può concordare con André Wartelle, per il quale

> (...) si tratta di pagine meritevoli di figurare tra le massime espressioni del pensiero aristotelico (...); meglio di lunghe dissertazioni, esse mostrano a quali livelli fosse giunto il pensiero filosofico e morale dei Greci a proposito del matrimonio e della famiglia, nella linea di una tradizione che poteva richiamarsi, in termini più o meno diretti, all'insegnamento del Liceo.[9]

Doveri della moglie

Innanzi tutto (*cap. 1*), l'autore spiega quali sono i doveri della moglie per quel che concerne l'amministrazione domestica. Una buona moglie dev'essere la padrona della casa, responsabile della conduzione di questa nel suo complesso, ivi comprese le spese da sostenere in occasione

[8] Cfr. P. Moraux, *Les listes...*, cit., p. 269.

[9] In B.A. van Groningen, A. Wartelle, *Aristote. Économique*, Les Belles Lettres, Paris 1968, pp. XIX-XX.

delle festività (che vanno tuttavia approvate dal marito), nonché quelle per gli abiti e i gioielli. L'eccellenza di una sposa risulta, peraltro, da una vita decorosa e ben ordinata, non dalla sontuosità dell'abbigliamento o da una gran copia di ricchezze. In tutte le cose, ella dovrebbe mirare a soddisfare i desideri del marito, sopportando con pazienza e garbo le difficoltà, guidando la casa senza lagnanze e senza critiche, e guardandosi soprattutto dai pettegolezzi e dagli intrighi delle femmine che si aggirano senza sosta nella città, allo scopo di corrompere le donne oneste.

Qualora poi sembri esservi motivo di accusare il marito di averle fatto torto, una buona moglie attribuirà l'eventuale colpa dello sposo a ignoranza, malattia o errori accidentali. Ella deve sempre tenere presente che è la sua compagna in tutti i casi della vita e soprattutto nella procreazione dei figli, che è quanto c'è di più divino. La buona sposa pregherà perché al marito siano risparmiate le avversità, ma qualora la sventura si abbattesse su di lui, dovrà considerare che è precisamente in una situazione di tal genere che una donna virtuosa consegue la sua gloria più alta. Infatti, «è facile trovare delle compagne che partecipino alla buona sorte, ma soltanto le donne migliori sono pronte ad aver parte nelle avversità».

Doveri del marito

Si passa quindi (*cap. 2*) ai doveri del marito. Questi dovrà comportarsi con la moglie in modo analogo, dal momento che costei è la compagna della sua vita e della sua paternità. Egli deve pensare che non v'è nulla di più divino del generare dei figli da una donna virtuosa, sicché si asterrà da ogni relazione adulterina e, soprattutto, dall'avere figli illegittimi. Inoltre, collaborerà con la sposa nell'educazione della prole, vivrà virtuosamente al suo fianco e le sarà fedele, amandola e confidando in lei come in se stesso. Per una moglie, infatti, nulla ha più valore dell'unione onorata e fedele con il marito.

Richiamandosi (*cap. 3*) a taluni esempi omerici, l'autore illustra poi i sentimenti reciproci dei coniugi: tra una donna libera e il suo legittimo sposo deve esistere un rapporto pieno di rispetto e di pudore, di amore e di timore. In effetti (*cap. 4*), non c'è fortuna maggiore sulla terra di quando il marito e la moglie governano la casa in piena armonia di pensiero e di volontà, ognuno dei due gareggiando con l'altro nell'impegno a contribuire alla felicità della famiglia e a eccellere in virtù e rettitudine.

8. La retorica e la poetica

8.1 La *Retorica*

Nella ***Retorica***,* composta di tre libri, Aristotele intende definire l'àmbito, lo scopo e le modalità d'azione dell'arte [*téchne*] retorica. Questa, com'egli dimostra, ha una propria struttura e un proprio metodo; al tempo stesso, si trova in relazione con altre discipline, e in particolare con la psicologia, l'etica e la politica.

8.1.1 Libro I - Natura, elementi e condizioni della retorica

In primo luogo, lo Stagirita chiarisce (*cap. 1*) che il linguaggio è dotato di per se stesso di una capacità, o potenza [*dýnamis*], retorica, di cui tutti facciamo esperienza e della quale tutti ci avvaliamo nelle occasioni in cui cerchiamo di persuadere. Siffatta capacità spontanea del *lógos* può diventare oggetto di riflessione e di elaborazione tecnico-sistematica: in tal modo, si passa dalla mera pratica [*empeiría*] alla conoscenza razionale.

Riferendosi ai manuali di retorica che circolavano nella sua epoca, Aristotele nota come essi presentino un difetto strutturale: tutti trascu-

---

* *Retorica*
Téchne rhetoriké (lat.: *Rhetorica*)

- 1ª ed. Parigi 1475 (lat.; trad. di Giorgio Trapezunzio); Venezia 1481 (lat.; trad. di Guglielmo di Moerbeke); Venezia 1508 (gr.; negli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 1354 a - 1420 b 4.
- ed. bilingue: Aristotele, *Retorica*, a c. di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996.
- ed. it. in Aristotele, *Opere*, vol. X, a c. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973 (1992⁶).

rano la funzione dell'elemento argomentativo nell'oratoria e, al tempo stesso, si occupano per lo più di elementi estranei [*perì... tôn éxo toû prágmatos tà pleîsta pragmateúontai*] (1354 a 15-16), come la produzione di emozioni negli uditori. Il filosofo ritiene che i trattatisti che lo hanno preceduto abbiano commesso tali errori in quanto hanno preferito concentrare la propria attenzione sull'oratoria forense, anziché interessarsi del genere oratorio più elevato: quello politico.

Le risorse persuasive

Propriamente parlando (*cap. 2*), la retorica non è l'arte di persuadere, bensì la «capacità d'individuare in ogni argomento ciò che è adatto a indurre persuasione» [*dýnamis perì hékaston toû theorêsai tò endechómenon pithanón*] (1355 b 25-26). Le risorse persuasive [*písteis*] di cui essa fa uso appartengono a due categorie fondamentali.

(I) In primo luogo, vi sono le risorse *atecniche* [*átechnoi*], che hanno un carattere più patetico che retorico e si trovano già a disposizione (è il caso, per esempio, delle testimonianze, della tortura, delle prove documentarie), per cui il cómpito dell'oratore consiste essenzialmente nell'usarne in modo appropriato.

(II) Vengono poi le risorse *tecniche* [*éntechnoi*], che vanno invece trovate dall'oratore. A loro volta, esse si suddividono in tre specie: (a) l'impressione che l'oratore deve trasmettere al pubblico per quel che riguarda il proprio *carattere* [*éthos*]; (b) la disposizione [*diáthesis*] in cui egli deve mettere l'uditorio, vale a dire la *passione* [*páthos*] che deve suscitare in esso mediante il discorso; (c) il *discorso* [*lógos*] che dimostra [*deiknýnai*] o sembra dimostrare [*phaínesthai deiknýnai*] (1356 a 2-4).

Lo Stagirita prende innanzi tutto in esame l'ultima specie di risorsa tecnica, ch'egli considera il mezzo persuasivo più importante e che partisce in due categorie: (c_1) l'esempio [*parádeigma*], che è l'analogo retorico dell'induzione [*epagoghé*], e (c_2) l'entimema [*enthýmema*] o sillogismo retorico. Quest'ultimo costituisce il metodo retorico per eccellenza, «il corpo della persuasione» [*sôma tês písteos*] (1354 a 15).

Retorica e dialettica

Il filosofo chiarisce (cfr. anche 1355 a 29 ss.) che tra la retorica e la dialettica esiste un vasto piano di tangenza. In effetti, (α) nessuna delle due verte in termini esclusivi su un genere determinato [*perì oudenòs... horisménou oudetéra autôn estin epistéme*] (1356 a 32); entrambe, inoltre, (β) possono concludere ambedue i contrari [*tanantía*] e (γ) sono delle

capacità di procurare argomenti [*dynámeis tinès toû porísai lógous*] (1356 a 33). Non mancano, d'altronde, degli aspetti differenziali: mentre la dialettica è la teoria del discorso con il quale ci si confronta con un interlocutore sostenendo oppure negando una tesi, la retorica è la teoria del discorso tenuto dinanzi a un uditorio.

Inoltre, ancorché in linea teorica possa discutere di qualsiasi argomento, la retorica è circoscritta, in pratica, ai soggetti intorno ai quali gli uomini deliberano. In tal modo, essa risulta connessa non solo alla logica, ma anche alla politica: Aristotele precisa infatti che costituisce «una sorta di ramo della dialettica e di quello studio dei caratteri che è giusto chiamare politica» [*hoíon paraphyés ti tês dialektikês eînai kaì tês perì tà éthe pragmateías, hèn díkaión esti prosagoreúein politikén*] (1356 a 25-27).

Caratteri del discorso retorico

L'oratore deve trattare gli argomenti che sono oggetto di deliberazione, nella misura in cui essi non ricadono nell'àmbito di arti o scienze specifiche; al tempo stesso, egli si rivolge a un pubblico che non è in grado di seguire lunghi ragionamenti [*perì te toioúton perì hôn bouleuómetha kaì téchnas mè échomen, kaì en toîs toioútois akroataîs hoì ou dýnantai dià pollôn synorân oudè loghízesthai pórrothen*] (1357 a 1-4). Tali condizioni-base della sua attività influenzano in termini decisivi il suo modo di argomentare: egli, infatti, (a) parla di ciò che è *possibile* (poiché quello che è certo non costituisce materia di deliberazione) e (b) si avvale di ragionamenti *brevi*. Lungi dal dedurre le proprie premesse dai princìpi primi, l'oratore le assume come date, quando è verosimile che vengano ammesse.

Gli entimemi

Gli entimemi, spiega poi Aristotele, sono di due generi principali. Vi sono innanzi tutto (1) gli argomenti generali tratti dai *tópoi* comuni [*tópoi koinoí*]. I *tópoi* sono, letteralmente, i «luoghi», vale a dire gli àmbiti nei quali è possibile trovare gli argomenti. Lo Stagirita definisce infatti il *tópos* «ciò sotto cui ricadono molti entimemi» [*éstin… tópos eis hò pollà enthymémata empíptei*] (1403 a 17-18), e chiama i *tópoi* anche *stoicheîa*, ossia «elementi» (dell'argomentazione); Cicerone e Quintiliano, dal canto loro, li paragoneranno ai luoghi frequentati dalla selvaggina, nonché alle vene o alle miniere donde si possono estrarre i metalli (cfr. *supra*, cap. 2, § 2.6.5).

Vengono poi (2) le «specie» [*eíde*], cioè gli argomenti ricavati da luoghi specifici, attinti da una scienza particolare: così, per esempio, men-

tre il "più" e il "meno" sono luoghi comuni, il "giusto" e l'"ingiusto" sono «specie» tratte dall'etica. Data la sua sfera d'azione, la retorica deriva le proprie «specie» soprattutto dall'àmbito etico-politico. Propriamente, invero, l'oratore, quando fa uso degli argomenti specifici, e nella misura in cui ne fa uso, esce dal campo della retorica. Aristotele, però, in considerazione del numero relativamente esiguo degli argomenti generali, concede ch'egli si avvalga anche di quelli specifici.

I generi retorici

Il filosofo distingue poi (*cap. 3*) tre generi [*ghéne*] di retorica, corrispondenti alle diverse situazioni in cui l'arte in questione viene impiegata: (α) il genere *deliberativo* [*symbouleutikón*], al quale si ricorre quando un'assemblea deve prendere una decisione in vista di un vantaggio futuro; (β) quello *epidittico* [*epideiktikón*], utilizzato quando un'assemblea deve elogiare o biasimare rispettivamente la nobiltà o la bassezza di atti del presente; (γ) quello *giudiziario* [*dikanikón*], esercitato, invece, allorché un tribunale deve pronunziarsi sulla giustizia o l'ingiustizia di atti passati. Quest'ultimo genere, dovendo anche accertare la realtà dei fatti, usa tecnicamente delle risorse atecniche (quali documenti, testimonianze ecc.). Aristotele stabilisce dunque una correlazione fra ciascuno dei tre generi retorici e una specifica dimensione temporale: il *futuro* per il genere deliberativo, il *presente* per quello epidittico e il *passato* per quello giudiziario. Pone inoltre in luce come ognuno dei tre generi faccia riferimento a valori diversi da quelli ai quali si richiamano gli altri.[1]

Nei capitoli successivi, lo Stagirita illustra i tipi di argomentazione che sono adatti rispettivamente all'oratoria politica (*capp. 4-8*), a quella epidittica (*cap. 9*) e a quella giudiziaria (*capp. 10-14*), trattando, infine, anche delle risorse persuasive atecniche (*cap. 15*). Nel quadro di tale indagine, egli coglie acutamente l'esistenza di una tendenziale divaricazione tra la riflessione scientifica sull'arte oratoria, da un lato, e la pratica retorica in quanto tale, dall'altro:

> Nella misura in cui si tenti di costruire la dialettica o la retorica non come semplici capacità [*mè katháper... dynámeis*], bensì come scienze [*all'epi-*

[1] Così, per esempio, l'oratore politico potrà bensì riconoscere che la decisione da lui caldeggiata è ingiusta, ma non ammetterà mai che non sia vantaggiosa; dal canto suo, l'avvocato potrà concedere che il suo cliente si sia comportato in modo da provocare dei danni, ma mai che abbia infranto la legge.

stémas], se ne distruggerà inconsapevolmente la natura [*lésetai tèn phýsin autôn aphanísas*], sconfinando, nel tentativo di ricostruirle, in scienze di oggetti determinati e non di semplici discorsi.

I, 4; 1359 b 12-16

8.1.2 Libro II - Proseguimento dell'indagine sulle risorse persuasive

Aristotele prosegue l'esposizione della teoria relativa alle risorse persuasive tecniche. In primo luogo (*cap. 1*), ricorda (a) quelle di natura morale, mediante le quali l'oratore trasmette un'impressione favorevole sul proprio carattere; quindi (*capp. 2-11*), (b) quelle con cui chi parla suscita diverse emozioni nei propri ascoltatori.

Spiega poi (*capp. 12-17*) quali caratteri gli oratori debbano ragionevolmente attendersi d'incontrare fra gli uditori in considerazione della loro giovinezza o maturità, nonché della loro condizione rispetto ai doni della fortuna. Non diversamente da quanto Platone aveva fatto nel *Fedro*, lo Stagirita sottolinea come il retore debba adattare a tali caratteri il proprio discorso, allo scopo d'ingenerare negli ascoltatori le emozioni appropriate.

I «luoghi comuni» e le «risorse persuasive comuni»

Il filosofo si volge quindi (*capp. 18-19*) ai «luoghi comuni» dell'oratoria, ovvero, come si è detto, alle "regioni" dalle quali vanno tratte le argomentazioni di carattere più generale. I «luoghi» devono essere messi in relazione con la dimensione temporale alla quale i differenti generi retorici fanno riferimento in termini privilegiati: così, mentre il "possibile" e l'"impossibile" sono adatti soprattutto al genere deliberativo, l'amplificazione e il deprezzamento sono appropriati a quello epidittico, laddove il "reale" e l'"irreale" si confanno maggiormente al giudiziario.

Aristotele passa poi a esaminare qualcosa che ha un carattere ancora più generale: le «risorse persuasive comuni» [*koinaì písteis*], ossia le forme generalissime nelle quali rientrano tutte le argomentazioni retoriche. Si tratta (*cap. 20*), come si è visto, dell'esempio, che può essere storico oppure fittizio – in questo secondo caso si hanno la «parabola» [*parabolé*] e l'«apologo» [*lógos*] – e (*capp. 21-24*) dell'entimema, che a sua volta può condensarsi in una «massima» [*gnóme*].

Successivamente troviamo (*cap. 24*) un elenco di risorse argomentative fallaci analogo a quello che figura nelle *Confutazioni sofistiche*, cui seguono (*cap. 25*) un'illustrazione dei modi di confutare e un'appendice

(*cap. 26*) relativa all'amplificazione e al deprezzamento come mezzi di confutazione.

8.1.3 Libro III - L'elocuzione (capp. 1-12) e la disposizione delle parti del discorso (capp. 13-19)

Questo libro – che in origine forse costituiva un'opera indipendente – tratta specificamente dell'elocuzione [*léxis*] e della disposizione delle parti del discorso [*táxis*].

Innanzi tutto (*cap. 1*), lo Stagirita chiarisce che oltre al possesso degli argomenti si richiede la capacità di esporli in forma appropriata. Tratta poi brevemente della modulazione della voce in rapporto alla sonorità, all'altezza del tono e al ritmo. In relazione allo stile, Aristotele rileva che, per quanto gli antichi retori abbiano imitato le forme espressive dei poeti (si pensi ai moduli stilistici impiegati dal sofista Gorgia [480 ca - 380 ca a.C.]), lo stile della prosa è diverso da quello poetico. È assurdo, d'altronde – afferma –, che gli scrittori in prosa vogliano riprodurre lo stile dei poeti proprio mentre questi ultimi tendono ad adottare dei moduli espressivi più piani.

Lo stile

I capitoli seguenti, dal 2 al 12, sono appunto dedicati allo stile oratorio. A giudizio dello Stagirita, le sue virtù fondamentali sono la *chiarezza* [*léxeos aretè saphê eînai*] (1404 b 1-2) e l'*appropriatezza*: esso, cioè, non dev'essere né piatto, né enfatico [*méte tapeinèn méte hypèr tò axíoma, allà prépousan*] (1404 b 3-4). Tali esigenze si riflettono anche sulla scelta dei termini: si consegue la chiarezza, infatti, avvalendosi delle parole correnti e proprie; al tempo stesso, l'oratore, per sottrarsi al rischio di apparire pedestre, deve introdurre qualche elemento ornato ed esotico, in quanto «gli uomini ammirano quel che si trova lontano da loro, e ciò che suscita ammirazione è fonte di piacere» [*thaumastaì... tôn apónton eisín, hedỳ dè tò thaumastón estin*] (1404 b 11-12). La prosa, peraltro, in considerazione del livello più modesto dei temi che tratta, non consente di ricorrere al meraviglioso e al decorativo nella stessa misura della poesia.

Il tono va elevato o abbassato a seconda della maggiore o minore dignità degli argomenti; al tempo stesso, è essenziale evitare che un tale cambiamento di registro venga avvertito dal pubblico. Bisogna infatti dare l'illusione della naturalezza, in quanto, nota lo Stagirita, si nutre diffidenza verso chi parla con abilità, nello stesso modo in cui si sospetta

dei vini adulterati. Sul piano delle scelte lessicali, ciò comporta l'esigenza di guardarsi dall'utilizzare vocaboli inconsueti, composti o arbitrari: l'oratore deve conformarsi all'uso corrente e impiegare parole e metafore abituali, evitando altresì di ricorrere a ornamenti retorici stantii o cervellotici.

Dalle singole parole Aristotele passa alla loro combinazione in proposizioni, in una serie di capitoli che trattano rispettivamente della correttezza grammaticale (*cap. 5*), della dignità espressiva (*cap. 6*), del tono appropriato (*cap. 7*), dell'armonia ritmica (*cap. 8*), della disposizione armoniosa dei periodi (*cap. 9*), della vivacità (*capp. 10-11*) e, infine, degli stili che si convengono ai tre generi oratori in precedenza distinti (*cap. 12*). Il filosofo insiste, tra l'altro, sulla necessità che la prosa sia ritmica, ma non metrica: un discorso del tutto privo di ritmo pare infatti una sequenza disordinata di parole; d'altro canto, se è caratterizzato da un ritmo troppo marcato ingenera negli uditori un'impressione di artificio (che, come si è visto, va evitata). Dopo aver esaminato e scartato gli altri ritmi, lo Stagirita si pronunzia a favore del ritmo peonio, che è il meno appariscente.

Aristotele pone inoltre in luce il valore dell'antitesi, dell'equilibrio fra le parti e dell'assonanza, sottolineando altresì la superiorità di uno stile che sia dotato di movimento e di vita e riesca, perciò, a rappresentare "in atto" il proprio oggetto. L'analisi dei differenti stili oratori gli consente pure di notare come tra l'esattezza di un discorso e il suo carattere declamatorio vi sia, per così dire, un rapporto di proporzionalità inversa: in altri termini, un discorso risulterà tanto meno preciso quanto più esteso sarà l'uditorio al quale rivolgerlo.

Le parti del discorso e la loro disposizione

La sezione conclusiva è dedicata alla disposizione delle parti del discorso. Ironizzando sulla predilezione dei teorici di retorica del suo tempo per una troppo articolata suddivisione dei discorsi in parti distinte, Aristotele dichiara (*cap. 13*) che le parti essenziali del discorso sono in realtà due: l'esposizione e la dimostrazione, alle quali si potranno aggiungere (conformemente alle indicazioni isocratee) il proemio e l'epilogo. Quindi, esamina le parti suddette in riferimento ai tre generi retorici, trattando, in successione, dell'esordio (*capp. 14-15*), dell'esposizione (*cap. 16*), della dimostrazione (*cap. 17*), dell'uso delle domande (*cap. 18*) e, infine, della perorazione (*cap. 19*).

8.2 La *Poetica*

La ***Poetica***[*] è senza dubbio una delle opere più suggestive e attuali di Aristotele. Ne rimane soltanto un libro; doveva però comprenderne anche un secondo, nel quale, molto probabilmente, lo Stagirita studiava la commedia.[2]

8.2.1 Essenza ed elementi della poesia

Nella *Poetica*, Aristotele tratta della poesia. La parola '*poietiké*', quale viene da lui utilizzata, ha molteplici significati. Nel suo senso più ampio, essa designa così le arti utili come pure le "belle arti", ossia tutte le *téchnai* che mirano alla produzione [*póiesis*] e si distinguono, per tale motivo, sia dalle scienze pratiche, sia da quelle teoretiche. Nella *Poetica*, tuttavia, il termine ha un senso più circoscritto. La poesia di cui Aristotele parla nell'opera rientra (*cap. 1*) nel genere «imitazione» [*mímesis*]. All'interno di tale genere, il filosofo distingue (α) le arti che imitano avvalendosi del colore e della forma (vale a dire le arti figurative e plastiche) e (β) quelle che realizzano l'imitazione servendosi della voce. Appunto queste ultime coincidono con ciò che lo Stagirita chiama 'poesia': una categoria nella quale, a differenza di noi moderni, egli comprende pure la musica strumentale e la danza.

---

[*] *Poetica*
Perì poietikês (lat.: *Poetica*)

- 1ª ed. Venezia 1481 (lat.; trad. in compendio dall'arabo); Venezia 1498 (lat.); Venezia 1508 (gr.; negli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 1447 a 8 - 1462 b.
- edd. bilingui: Aristotele, *Dell'arte poetica*, a c. di C. Gavallotti, Mondadori, Milano 1974 (1999[9]); *Poetica*, a c. di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1987 (1999[12]); a c. di D. Pesce, Rusconi, Milano 1995, Bompiani, Milano 2000; a c. di G. Paduano, Laterza, Roma-Bari 1998 (2001[3]).

[2] Si veda il tentativo di ricostruzione di Richard Janko: *Aristotle on Comedy. Toward a Reconstruction of Poetics* II, University of California Press e Duckworth, Berkeley-London 1984 (Duckworth, London 2002[2]).

I - I mezzi

Le attività che rientrano nella poesia così definita vengono a loro volta distinte da Aristotele con l'ausilio di diversi criteri. In primo luogo, egli fa riferimento ai *mezzi* di cui esse si avvalgono: (a) il ritmo [*rhythmós*], (b) il linguaggio [*lógos*] e (c) la melodia [*harmonía*]. Questi mezzi sono accomunati dalla dimensione della *successione temporale*, in opposizione a quella dell'*estensione spaziale* di cui fanno invece uso, per le loro imitazioni, la pittura e la scultura.

La poesia come imitazione

Secondo lo Stagirita, la poesia si differenzia dalla prosa non in virtù di un elemento estrinseco come il metro, ma per il fatto di essere un'imitazione, sicché, per esempio, le rappresentazioni dei caratteri e dei comportamenti fatte dai mimi sono poesia, pur essendo prive di metro, laddove Empedocle non va considerato un poeta, ancorché scriva in forma metrica.

Aristotele attinge da Platone la nozione di imitazione, come concetto mediante il quale caratterizzare la produzione artistica. Platone, in effetti, considerava l'arte come un'imitazione delle realtà sensibili, concepite, a loro volta, quali copie di modelli metaempirici, le Idee: di conseguenza, le opere degli artisti altro non erano, ai suoi occhi, se non «copie di copie». Il filosofo ateniese giungeva a condannare l'arte in base, soprattutto, ai motivi seguenti: (α) l'artista imita le cose sensibili, le quali sono, però, soltanto pallidi riflessi, ontologicamente inconsistenti, della realtà autentica, costituita, appunto, dalle Idee; (β) pur trovandosi a due gradi di distanza dalla verità, egli eleva la pretesa di essere competente relativamente a quello che rappresenta; (γ) la poesia è immorale e (δ) alimenta i nostri desideri e le nostre passioni.

Lo Stagirita, per quanto accetti la caratterizzazione platonica della poesia come imitazione, adotta una prospettiva ben diversa da quella del maestro. Com'egli precisa, la poesia imita «i caratteri, le emozioni e le azioni» [*éthe kaì páthe kaì práxeis*] (1447 a 28): non, dunque, la realtà sensibile, bensì lo spirito umano nel suo multiforme atteggiarsi.

II - L'oggetto

Il secondo criterio con cui distinguere le attività poetiche è invece relativo (*cap. 2*) all'*oggetto* dell'imitazione. Aristotele rileva come chi imita possa rappresentare l'azione di uomini che si trovano (a) al di sopra, (b) al medesimo livello, oppure (c) al di sotto della comune natura umana.

In tal guisa, distingue la tragedia, che rappresenta dei caratteri nobili, dalla commedia, la quale invece raffigura dei caratteri mediocri. In séguito, il filosofo chiarirà che la commedia ritrae degli uomini che si collocano al di sotto della media

> (...) non rispetto a qualsivoglia difetto, ma soltanto riguardo a un genere particolare, il ridicolo [*tò gheloîon*], che è una specie del brutto. Il ridicolo può essere definito come un errore [*hamártemá ti*] o una deformità [*aîschos*] che non è causa di sofferenze o di danno per gli altri.
>
> 1449 a 32-35

Per parte sua, la tragedia, come si è detto, rappresenta dei caratteri nobili, ma non così perfetti da perdere la nostra simpatia. Il principio viene citato con approvazione da Giacomo Leopardi nello *Zibaldone*:

> Già diceva Aristotele che il protagonista della tragedia non doveva essere né affatto scellerato né affatto virtuoso. Schernite pure Aristotele quanto volete, anche per questo insegnamento [...]; alla fine la vostra psicologia, s'è vera, vi deve ricondurre allo stesso luogo e a ritrovare il già trovato.[3]

III - Il modo

C'è infine (*cap. 3*) un terzo criterio, relativo al *modo* della rappresentazione. Le imitazioni si dividono, infatti, in (a) narrative e (b) drammatiche: Aristotele distingue così l'*epica*, che narra l'azione, dal *dramma*, che invece la imita mediante l'azione.

Origini del dramma

Il filosofo delinea poi (*capp. 4-5*) le origini della poesia, e in particolare del dramma. Com'egli precisa, la poesia nasce da due istinti originari: quello di imitare e quello di trarre diletto dalle imitazioni fatte da altri (anche nel caso in cui le cose imitate siano in se stesse penose). Il secondo istinto ha una spiccata valenza conoscitiva, giacché il piacere si genera allorché riusciamo a identificare ciò che l'artista ha inteso rappresentare. A partire da tali origini, la poesia è andata in séguito articolandosi in specie distinte, conformemente ai caratteri dei poeti: «i più profondi fra loro rappresentarono le azioni delle persone nobili (...) e i più volgari le azioni dei mediocri» (1448 b 25). Da una parte, così, sono nate le invettive; dall'altra, gli inni, i panegirici e l'epica. Alla fine, i due

[3] G. Leopardi, *Zibaldone* [225], in Id., *Tutte le opere*, a c. di W. Binni, Sansoni, Firenze 1993, vol II, p. 100.

orientamenti sono culminati rispettivamente nella commedia e nella tragedia, in quanto, spiega Aristotele (che dunque riconosce una sorta di evoluzione delle forme artistiche), «queste nuove forme erano più grandi e pregevoli delle antiche» (1449 a 5). In termini più precisi, la tragedia e la commedia sono nate dall'introduzione di una parte parlata improvvisata, in connessione, rispettivamente, con i ditirambi e con i canti fallici.

Epica e tragedia

L'epica e la tragedia, pur essendo entrambe imitazioni «di soggetti seri in un genere grandioso di verso» (1449 b 9), mostrano taluni aspetti differenziali.

(a) Innanzi tutto, l'epica si avvale di un unico genere di verso e, come si è visto, ha forma narrativa.

(b) In secondo luogo, essa non è soggetta a rigidi limiti temporali, laddove la tragedia «cerca, nella misura del possibile, di rimanere in un'unica giornata o in un tempo di poco differente» [*málista peirâtai hypò mían períodon helíou eînai è mikròn exalláttein*] (1449 b 12). In questo passo, Aristotele si richiama semplicemente a quella che era l'effettiva differenza di lunghezza della tragedia greca rispetto all'epica, e la riconduce alla diversa durata dell'azione rappresentata. Non stabilisce affatto, dunque, quella regola dell'"unità di tempo" di cui parlerà Lodovico Castelvetro (1505-1571) nella sua *"Poetica" d'Aristotele vulgarizzata et sposta*, pubblicata postuma nel 1576,[4] per quanto senza dubbio consideri la concentrazione temporale come funzionale a quell'"unità d'azione" che è l'unica che gli stia veramente a cuore (e sulla quale si soffermerà in séguito: si veda *infra*).[5]

(c) Infine, l'epica e la tragedia differiscono nei loro elementi costitutivi, dal momento che la seconda si serve non soltanto del ritmo e del linguaggio, usati pure dall'epica, ma anche della melodia.

---

[4] Seguiranno Castelvetro, tra gli altri, l'inglese sir Philip Sidney (1554-1586), nella sua *Apologia della poesia* [*Apologie for Poetrie*] o *Difesa della poesia* [*Defense of Poesie*], pubblicata nel 1595, e il francese Nicolas Boileau (1636-1711), nella sua *Arte poetica* [*Art poétique*] del 1674.

[5] Parimenti, lo Stagirita fa solo un cenno all'"unità di luogo", affermando semplicemente che la tragedia non può rappresentare delle azioni che accadono contemporaneamente in luoghi diversi (cfr. 1459 b 22-26).

8.2.2 Analisi della tragedia

Aristotele passa a esaminare la tragedia. Innanzi tutto (*cap. 6*), ne formula la definizione: essa è

> (...) l'imitazione [*mímesis*] di un'azione nobile e compiuta [*práxeos spoudaías kaì teleías*], dotata di una certa estensione, con parola ornata [*hedysméno lógo*], distintamente per ciascun elemento nelle sue parti. Tale imitazione è realizzata dai personaggi del dramma e non fa uso della narrazione. Suscitando dolore e raccapriccio [*di'eléou kaì phóbou*], essa attua la purificazione di questo genere di emozioni [*tèn tôn toioúton pathemáton kátharsin*]. 1449 b 21-28

Si è già parlato del genere (imitazione), nonché delle differenze specifiche relative (I) ai mezzi impiegati, (II) all'oggetto rappresentato e (III) al modo in cui l'imitazione viene compiuta. L'espressione «parola ornata» designa l'unione del linguaggio con il ritmo e la melodia, mentre la precisazione «distintamente per ciascun elemento nelle sue parti» si riferisce al fatto che la tragedia, diversamente dal ditirambo, fa uso della melodia soltanto nelle parti corali.

Oltre a queste differenze, Aristotele menziona alcune caratteristiche di notevole importanza. In primo luogo, l'azione rappresentata dev'essere «compiuta», ossia deve avere un inizio, una parte centrale e una conclusione. In altre parole, è necessario che la tragedia non sia conformata in modo tale da non lasciar vedere alcun motivo per cui l'azione debba cominciare là dove effettivamente ha inizio, o finire là dove di fatto si conclude. Il suo inizio dev'essere relativamente intelligibile in se stesso e non costringere a domandarsi: «In che modo si è giunti a questo punto?»; parimenti, la sua conclusione non deve lasciare aperto l'interrogativo: «E poi?». Correlativamente, la sua parte centrale deve costituire il necessario svolgimento del principio e, al tempo stesso, causare necessariamente la conclusione.

La tragedia, inoltre, deve avere un'estensione adeguata, né troppo ridotta, né eccessiva. L'azione avrà una certa lunghezza, dal momento che l'interesse viene risvegliato gradualmente; tuttavia, non si estenderà oltre un certo limite, perché in tal caso l'attenzione scemerebbe a motivo della fatica. Aristotele precisa, al riguardo, che un buon intreccio tragico deve poter essere abbracciato dalla memoria. La differenza specifica relativa alla lunghezza da un lato distingue la tragedia dalle semplici improvvisazioni dalle quali essa ha tratto origine, ma dall'altro serve pure a differenziare la buona tragedia dalla cattiva.

Che cosa imita la tragedia

Nella tragedia, l'imitazione ha per oggetto: (a) delle azioni, (b) dei caratteri e (c) dei pensieri, e viene realizzata mettendo in scena degli uomini i quali compiono delle azioni [*práxeis*]. La *mímesis* tragica è dunque *drammatica*. Essa trae spunto dal materiale fornito dall'esperienza, vale a dire dall'uomo – con il suo carattere e le sue passioni – còlto nelle sue reazioni agli avvenimenti in cui si trova coinvolto. L'imitazione compiuta dalla tragedia non è, però, una mera riproduzione, e in ciò differisce dal resoconto storico. Mentre infatti lo storico narra il particolare e il contingente, il poeta tragico rielabora una vicenda di carattere storico o mitico collocandola sul piano dell'universale, di quel che è verosimile perché conforme alla dinamica generale dell'agire umano. In proposito, lo Stagirita osserverà:

> Risulta chiaro (...) che cómpito del poeta non è dire quel che è avvenuto, bensì quel che potrebbe avvenire, ossia ciò che è possibile conformemente alla verosimiglianza o alla necessità [*tà dynatà katà tò eikòs è tò anankaîon*]. Lo storico e il poeta non si distinguono fra loro per il fatto di esprimersi in versi oppure senza (si potrebbero mettere in versi gli scritti di Erodoto e, ciononostante, la sua sarebbe sempre una storia, con o senza versi). Si distinguono, invece, per il fatto che l'uno dice le cose avvenute, l'altro quali possono avvenire. Per tale motivo, la poesia è più filosofica [*philosophóteron*] e più seria [*spoudaióteron*] della storia. La poesia, infatti, dice piuttosto l'universale [*tà kathólou*], la storia il particolare [*tà kath'hékaston*]. È universale il fatto che a una persona di un certo tipo capiti di dire o fare cose di un certo tipo, conformemente alla verosimiglianza o alla necessità, e questo lo fa la poesia, imponendo poi i nomi. Il particolare è invece quel che ha fatto o subìto Alcibiade.
>
> 1451 a 36-b 11

Le figure individuali, attinte dal mito o dalla storia, garantiscono una dimensione di concretezza alla vicenda verosimile-universale che viene rappresentata dal poeta tragico. Questi trae dunque spunto da soggetti preesistenti – in ogni *mímesis*, infatti, vi è un riferimento al passato –, ma li dispone in un nuovo quadro concettuale atto a conferire loro un significato generale: così, in certo modo, li ricrea. La tragedia in quanto *mímesis* si colloca così nel punto d'intersezione del contingente e del necessario, del già accaduto e del possibile.

La catarsi tragica

La definizione aristotelica chiarisce pure qual è lo scopo della tragedia: si tratta della catarsi delle passioni. La tragedia è infatti *kátharsis tôn pathemáton*, e questo soprattutto, come lo Stagirita precisa, in rapporto a due passioni: *éleos* e *phóbos*. I due termini vengono solitamente resi con «pietà e timore»; in realtà, come ha dimostrato Wolfgang Schadewaldt, andrebbero tradotti in modo più appropriato con «dolore e raccapriccio», oppure, secondo la proposta di Ingemar Düring, con «commozione e orrore».

Innumerevoli sono i modi in cui la dottrina aristotelica della catarsi è stata interpretata: in pratica, ogni studioso ha proposto una propria teoria. In passato, il contrasto fondamentale era quello che opponeva chi interpretava la catarsi in senso morale – e riteneva perciò che il fine della tragedia consistesse nella purificazione delle emozioni, intesa come una forma di sublimazione capace di eliminare i loro aspetti deteriori –, e chi, invece, la spiegava come una metafora tratta dalla medicina del tempo, nella quale il termine '*kátharsis*' designava la purificazione dagli umori corporei nocivi (l'analogia tra l'effetto del *lógos* e l'espulsione dei cattivi umori a opera della medicina era già stata formulata dal sofista Gorgia nell'*Elogio di Elena*, 8-14), considerando dunque l'obiettivo della tragedia come non morale.

La prima interpretazione, sostenuta nei secoli scorsi da un'eletta schiera di studiosi e pensatori – tra i quali Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) nella sua *Drammaturgia di Amburgo* (1767-1769) –, è attualmente respinta dalla totalità degli interpreti. Prevale, sia pure in differenti formulazioni, la seconda, conformemente alla quale Aristotele si propone di mostrare come la tragedia, anziché alimentare le nostre passioni e assoggettarci alla parte irrazionale dell'anima, secondo quanto riteneva Platone, elimini temporaneamente le emozioni, le "rimuova" Tale interpretazione si basa, tra l'altro, su due passi della *Politica* (1341 a 21-25, b 32-1342 a 16) nei quali lo Stagirita descrive alcuni generi di musica, chiamata «orgiastica» o «entusiastica», che mirano precisamente alla *kátharsis*, intesa come una purificazione realizzata mediante l'eliminazione di elementi indesiderati e nocivi.

Funzione conoscitiva della tragedia

A dispetto della sua maggiore plausibilità, non soddisfa del tutto, però, neppure la seconda interpretazione, che nella rimozione o eliminazione temporanea delle emozioni attuata dalla tragedia vede, in sostanza, un

processo quasi fisiologico, una sorta di purgazione. Per Aristotele, infatti, la tragedia ha anche una funzione conoscitiva: collocando il particolare sullo sfondo dell'universale, essa permette allo spettatore di passare dalla visione, dolorosamente coinvolgente, di quanto suscita dolore e raccapriccio a una contemplazione distaccata [*theoreîn*] e, per suo mezzo, al sapere [*manthánein*]. La catarsi poetica di cui parla lo Stagirita è pertanto dotata di un'essenziale valenza gnoseologica, alla quale risulta strettamente correlato anche il piacere peculiare [*oikeîa hedoné*] generato dalla tragedia. Come osserva Düring,

> (...) il piacere specifico della tragedia è costituito dalla sua efficacia sullo spettatore o sul lettore; questi sente di aver raggiunto un interno equilibrio: ha provato il raccapriccio e la commozione e alla fine ha anche vissuto lo scioglimento del conflitto.[6]

E mentre Platone pensava che l'arte allentasse l'elemento razionale e scatenasse i sentimenti e le emozioni, Aristotele ritiene che la poesia – e in ispecie la tragedia – sia in grado d'imporre una disciplina razionale al mondo delle passioni, liberandolo dalla sua connotazione soggettiva. Un effetto purificatore di tal genere risulta potenziato dalla circostanza che la tragedia non imita delle azioni ordinarie, bensì delle azioni nobili, come pure dei caratteri eroici travolti dal Fato. In tal modo, essa presenta allo spettatore (e al lettore) la condizione umana nella sua strutturale ambivalenza: nella sua grandezza, cioè, e – insieme – nella sua fragilità.

Elementi della tragedia

Dopo aver definito la tragedia, lo Stagirita procede a enumerarne gli elementi. In ordine d'importanza, essi sono i seguenti: in primo luogo, (I) gli elementi relativi all'oggetto rappresentato, vale a dire (I*a*) l'intreccio, (I*b*) il carattere e (I*c*) il pensiero; quindi, (II) quelli correlati con i mezzi della rappresentazione, ossia (II*a*) la dizione e (II*b*) la melodia; infine, (III) l'elemento connesso al modo della rappresentazione, cioè lo spettacolo (con riferimento, in particolare, alla messa in scena da parte degli attori).

L'intreccio

A giudizio di Aristotele, (I*a*) l'intreccio ha un'importanza centrale, superiore a quella del (I*b*) carattere e del (I*c*) pensiero. Com'egli precisa, l'unità della trama non si riduce alla circostanza puramente estrinseca

[6] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 206.

che il protagonista sia uno stesso individuo (in quanto nel corso della vita di una persona si verificano molti fatti irrilevanti), ma dev'essere sostanziale:

> Il racconto deve rappresentare un'unica azione, un tutto completo [*práxeos mímesís esti, miâs... kaì taútes hóles*], con le sue diverse parti correlate così strettamente che la trasposizione o l'eliminazione di una qualsiasi di esse slegherebbe e spezzerebbe il tutto.
>
> 1451 a 31-34

È questa la regola dell'"unità d'azione", l'unica che lo Stagirita prescriva.

La tragedia, come si è visto, è un'imitazione di avvenimenti che suscitano dolore e raccapriccio. Avvenimenti siffatti risultano particolarmente efficaci «quando accadono inaspettatamente e al tempo stesso in conseguenza l'uno dell'altro» (1452 a 4). Eventi di tal genere rientrano (*cap. 10*) nelle categorie dei (α) «rovesci di fortuna» e delle (β) «agnizioni», che caratterizzano un intreccio complesso rispetto a uno semplice. Ogni vera tragedia implica un mutamento dalla felicità all'infelicità o viceversa, e per «rovescio di fortuna» [*peripéteia*] Aristotele intende un mutamento di tal sorta che si verifica all'interno di un unico atto o di un'unica scena (come accade nell'*Edipo re* di Sofocle, allorché il messaggero rivela il nome dei genitori di Edipo). Lo Stagirita richiama poi l'attenzione (*cap. 11*) su un altro elemento dell'intreccio: si tratta della (γ) sofferenza che viene messa direttamente in scena, ossia della rappresentazione di delitti, torture e simili. Dopo aver accennato (*cap. 12*) alle parti della tragedia, il filosofo dichiara (*cap. 13*) che la tragedia migliore è quella resa complessa grazie all'impiego degli elementi in precedenza menzionati.

L'eroe tragico

Non mancano delle controindicazioni. A giudizio di Aristotele, si devono evitare tre tipi d'intreccio:

> I buoni non devono passare dalla sorte propizia alla sventura, né i malvagi dalla sventura alla buona sorte. La prima situazione non ispira dolore o raccapriccio, ma è per noi semplicemente odiosa. La seconda è la meno tragica che ci possa essere (...). Né, d'altro canto, un uomo estremamente malvagio dovrebbe precipitare dalla buona sorte nella sventura. Un avvenimento siffatto può destare in noi il sentimento umano [*tò... philánthropon*], ma non ci muoverà né a dolore né a raccapriccio, perché

il dolore è provocato da una disgrazia immeritata, e il raccapriccio dalla sventura di qualcuno che è simile a noi.

1452 b 34-53 a 6

L'autentico eroe tragico è

(...) un genere di personaggio mediano, un uomo non eccezionalmente virtuoso e giusto, il quale, tuttavia, è colpito dalla sventura non per vizio e malvagità, bensì a causa di un errore [*di'hamartían tiná*]; un uomo, inoltre, che gode di grande reputazione e prosperità.

1453 a 7-10

È questa, per esempio, la condizione in cui si trova il protagonista dell'*Edipo re* sofocleo, che per Aristotele costituisce la tragedia esemplare. Lo Stagirita precisa poi (*cap. 14*) qual è il genere di situazione maggiormente atto a suscitare dolore e raccapriccio: chi progetta o esegue l'azione tragica dev'essere un amico o un parente di colui che la subisce, non un suo nemico o una persona indifferente; nell'intreccio "ideale", inoltre, egli progetterà l'azione senza essere a conoscenza del rapporto che lo lega alla vittima, e lo scoprirà soltanto in un secondo momento.

I caratteri

Aristotele passa quindi (*cap. 15*) a enunciare quattro princìpi fondamentali relativi ai (16) caratteri. Questi devono essere: (α) buoni, ma non in misura eccessiva; (β) appropriati, ossia, per esempio, conformi al loro sesso; (γ) simili all'originale leggendario; (δ) coerenti, quantomeno nell'incoerenza. Come nell'intreccio, così anche nel carattere si deve mirare al necessario o al verosimile: la parola e l'azione, perciò, non devono essere artificiose, ma scaturire direttamente dal carattere stesso.

Lo Stagirita menziona poi (*cap. 16*) sei tipi diversi di agnizione, il migliore dei quali ha luogo «quando la grande sorpresa sopraggiunge per effetto di un avvenimento verosimile» (1455 a 16-20), come accade nell'*Edipo re* o nell'*Ifigenia in Tauride*. Nel sottolineare quanto sia importante la capacità dell'autore d'identificarsi con i suoi personaggi, lo Stagirita partisce inoltre (*cap. 17*) i poeti in due categorie:

La poesia richiede o un uomo che abbia per essa un'attitudine particolare, o uno che abbia un briciolo di follia [*manikoû*]; il primo può assumere agevolmente lo stato d'animo richiesto, mentre il secondo può realmente andare fuori di sé dall'emozione.

1455 a 32-34

Segue (*cap. 18*) la classificazione delle tragedie in: (a) tragedie di rovesci di fortuna e di agnizioni; (b) tragedie di passioni, (c) tragedie di caratteri e (d) tragedie di spettacolo. Secondo Aristotele, un buon poeta dovrebbe combinare nella misura del possibile tutti questi elementi capaci di suscitare l'interesse degli spettatori.

La dizione

Per quel che concerne (II*a*) la dizione, il filosofo analizza le parti del discorso (*capp. 20-21*), spiegando poi (*cap. 22*) come la poesia debba fondere la chiarezza con la dignità, ciò che può fare mediante una giudiziosa mescolanza del linguaggio ordinario con forme espressive insolite, e in primo luogo con la *metafora*. Quest'ultima

> (...) è l'unica cosa che non si può imparare da altri, ed è anche un segno del talento [*euphyías te semeîón esti*], perché il foggiare una buona metafora richiede la percezione della somiglianza (nel dissimile) [*tò gàr eû metaphérein tò tò hómoion theoreîn estin*].
>
> 1459 a 6-8

8.2.3 Confronto fra l'epica e la tragedia

Lo Stagirita mette quindi a confronto (*cap. 23*) l'epica con la tragedia. Tra i due generi vi sono somiglianze considerevoli. In primo luogo, (a) entrambi richiedono l'unità d'azione, il che li distingue dalla storia. Essi, inoltre (*cap. 24*), sono simili anche per il fatto (b) di suddividersi nelle stesse specie e (c) di avere i medesimi elementi (fatta eccezione per il canto e lo spettacolo, presenti nella tragedia ma non nell'epica).

D'altra parte, differiscono (a') per la lunghezza. Ancorché il principio secondo cui l'opera deve poter essere abbracciata da un unico sguardo valga anche per l'epica, questa può avere un'estensione maggiore, in quanto la forma narrativa le permette di descrivere parecchi avvenimenti che si svolgono contemporaneamente. Un secondo elemento differenziale (b') è costituito dal metro: la natura stessa, afferma Aristotele, ha insegnato all'epica a utilizzare «il più grave e pesante dei metri, quello che la rende atta in misura superiore alle altre forme letterarie a far uso di parole e metafore singolari» (1459 b 34-36). Inoltre, (c') l'epica

> (...) crea un maggior numero di occasioni per l'inverosimile, che è il fattore principale del meraviglioso. In essa, infatti, chi agisce non si trova dinanzi agli occhi: l'inseguimento di Ettore sarebbe ridicolo sulla scena (...), ma nel poema l'assurdità vien meno.
>
> 1460 a 12-17

Superiorità della tragedia

Contrapponendosi all'opinione corrente, Aristotele ritiene però (*cap. 26*) la tragedia superiore all'epica. I motivi che adduce sono i seguenti: (1) la tragedia è una forma letteraria più ricca dell'epica, dal momento che si avvale pure della musica e dello spettacolo scenico; (2) ha, inoltre, un grado superiore di vivacità, e questo anche nel caso in cui non sia rappresentata ma soltanto letta; (3) raggiunge il proprio effetto con una concentrazione più elevata; (4) ha una maggiore unità d'azione; (5) ingenera in modo più completo l'effetto specifico della poesia, ossia il piacere che scaturisce dall'orrore e dal raccapriccio.

Nel testo della *Poetica*, quale ci è pervenuto, lo Stagirita tratta ampiamente, dunque, solo della tragedia e dell'epica, e non esamina gli altri generi letterari.[7] L'opera, pertanto, non va certo considerata una teoria della poesia in generale. Nella *Poetica*, tuttavia, Aristotele perviene ad acquisizioni decisive sul terreno dell'estetica, destinate a influenzare profondamente la riflessione successiva: dal riconoscimento – almeno parziale – dell'autonomia dei valori estetici rispetto a quelli etici, al superamento di una concezione piattamente "riproduttiva" dell'arte e, infine, alla scoperta del ruolo conoscitivo della poesia.

[7] Il filosofo accenna alla storia della commedia nel cap. 5 e, come si è detto, con molta probabilità studiava quest'ultima nel secondo libro, che però non ci è giunto; menziona, inoltre, ma solo di passaggio, il ditirambo e il nomo.

9. La fortuna e le interpretazioni

La storia dell'influenza esercitata dal pensiero di Aristotele – quella che con termine tedesco viene chiamata la sua *Wirkungsgeschichte* – costituisce qualcosa di unico. Sino alla fine del XVII e agli inizi del XVIII secolo, dunque per più di duemila anni, la filosofia e le scienze sono state dominate e quasi plasmate dalla riflessione dello Stagirita.

Molti concetti aristotelici sono divenuti una componente essenziale del linguaggio filosofico, di quello scientifico e perfino del linguaggio comune. Ad Aristotele, inoltre, risalgono i nomi stessi di parecchie scienze, nonché le loro nozioni fondamentali. E se, invero, a partire dalla metà del Cinquecento, le correnti principali del pensiero filosofico e scientifico si sono via via affrancate dal retaggio aristotelico – o, per dir meglio, dalle sue interpretazioni più dogmatiche e retrive –, la riflessione dello Stagirita è nondimeno rimasta, fino ai nostri giorni, un punto di riferimento imprescindibile del filosofare.

Date l'ampiezza e la profondità straordinarie delle ripercussioni che la filosofia di Aristotele ha avuto sulla storia del pensiero – non solo occidentale, ma anche bizantino, arabo ed ebraico –, nelle pagine che seguono dovremo limitarci a poche, sommarie indicazioni.

9.1 L'antichità

9.1.1 La scuola peripatetica

I contemporanei di Aristotele apprezzarono specialmente i contributi da lui arrecati nella logica e nell'etica. Dopo la morte dello Stagirita, il suo pensiero esercitò una maggiore influenza – soprattutto nell'àmbito della filosofia della natura – grazie, in particolare, all'attività della sua scuola, il Peripato, che continuò, sia pure in una misura che col tempo si fece sempre più modesta, la tradizione aristotelica.

Sotto Teofrasto (371/370 ca - 287/286 ca a.C.) che, come si è visto (cfr. *supra*, cap. 1, § 1.1.6), successe ad Aristotele alla guida del Peripato

e resse la scuola fino alla morte, il Liceo conobbe un'affluenza considerevole di studenti: a quanto riferisce Diogene Laerzio (V, 2, 37), la scuola era allora frequentata da non meno di 2.000 giovani. Studioso di alto livello, ricercatore dalla cultura enciclopedica e dagli amplissimi interessi, Teofrasto impresse un orientamento naturalistico al pensiero aristotelico. Nella sua *Metafisica*, il filosofo di Ereso, alla ricerca di una connessione [*synaphé*] tra i princìpi primi dell'essere e il mondo della natura, piegò l'ontologia aristotelica in senso cosmologico, circoscrisse la portata della teleologia e sollevò delle aporie sulla dottrina del Primo Motore immobile. Un'impostazione analoga egli adottò in fisica e in psicologia. Nel campo dell'etica, Teofrasto si orientò verso la fenomenologia descrittiva (celebri, al riguardo, i suoi *Caratteri* [*Ethikoì charaktéres*]). In logica apportò talune innovazioni: da menzionare, in particolare, la dottrina del sillogismo ipotetico, con la quale precorse gli stoici.

Un orientamento naturalistico e immanentistico non dissimile da quello teofrasteo si ritrova in altri discepoli di Aristotele, quali Dicearco di Messina (nato forse intorno al 375 a.C.), su cui torneremo fra poco, Aristòsseno di Taranto (nato verso il 376 a.C.) ed Eudemo di Rodi (372-285 ca a.C.). Quest'ultimo, tra l'altro, nella natìa Rodi pose le basi di una tradizione peripatetica che si mantenne a lungo e giunse a influenzare, attraverso la mediazione degli stoici Panezio di Rodi (185-109 ca a.C.) e Posidonio di Apamea (135 ca - 51 ca a.C.), anche Cicerone (106-43 a.C.).

Con Stratone di Lampsaco, scolarca del Peripato all'incirca dal 287/286 al 270/268 a.C., la ricerca empirica assunse un ruolo dominante. Nelle sue spiegazioni dei fenomeni naturali, Stratone, chiamato "il fisico", rinunziò del tutto ai concetti di fine e di forma, come pure a quello del Motore immobile, e si avvalse in termini esclusivi delle nozioni di materia e di movimento. Egli, inoltre, interpretò i processi psichici in un'ottica sensistica. Tale orientamento ebbe effetti positivi sullo sviluppo delle scienze della natura (fu discepolo di Stratone, per esempio, Aristarco di Samo, sul quale si veda *infra*).

La decadenza

A partire dal 270/268 a.C. circa, per giungere sin quasi alla fine dell'era pagana, la vita intellettuale del Liceo proseguì in modo sempre più stentato e meno creativo. Con Licone, il quale, più letterato che filosofo, successe a Stratone e mantenne lo scolarcato per quasi mezzo secolo – dal 270/268 al 226/224 a.C. –, ha inizio quello che Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff definì il «sonno mortale della filosofia aristote-

lica». Per quanto in singoli settori scientifici i peripatetici continuino ad apportare contributi di grande rilievo, vengono meno del tutto nuovi impulsi filosofici.

La vita crepuscolare del Peripato prosegue, dopo Licone, sotto il suo successore Aristone di Ceo (seconda metà del III sec. a.C.). E se Geronimo di Rodi (290-230 ca a.C.), contemporaneo di Licone, aveva accolto ecletticamente alcune dottrine epicuree, Critolao di Faselide (prima metà del II sec. a.C.), successore di Aristone quale scolarca del Peripato, mostrò invece maggiore simpatia per le dottrine stoiche. Tendenze eclettiche sono riscontrabili anche nel successore di Critolao, Diodoro di Tiro (metà del II sec. a.C.), dopo il quale le tracce lasciate dai peripatetici divengono pressoché nulle.

La perdita della biblioteca

Le cause di una crisi così grave del Liceo – avviatasi, si può dire, già all'indomani della morte di Aristotele e destinata a continuare e ad aggravarsi nel corso di una parabola involutiva di ben due secoli e mezzo – sono molteplici e non tutte agevolmente identificabili. Una, comunque, ebbe senza dubbio un'importanza decisiva: si tratta della perdita della biblioteca ufficiale della scuola. Secondo quanto riferisce Diogene Laerzio (V, 52), infatti, alla sua morte Teofrasto lasciò gli edifici e il giardino al Peripato, destinando invece la biblioteca, e quindi tutti gli scritti "esoterici" di Aristotele, a Neleo, figlio di Corisco, un antico compagno di studi dello Stagirita (cfr. *supra*, cap. 1, §§ 1.1.2, 1.1.3).

Strabone ci informa (XIII, I, 54) che in séguito Neleo trasferì la biblioteca a Scepsi, sua città natale (situata in Asia minore, nei pressi dell'antica Troia) e, morendo, la lasciò ai propri eredi. Questi nascosero i preziosi manoscritti in una cantina, onde evitare che cadessero nelle mani dei re Attalidi che in quel periodo erano intenti alla costruzione della grande biblioteca di Pergamo. Gli scritti rimasero nascosti fino a quando, intorno al 100 a.C., un bibliofilo di nome Apellicone, nativo di Teo ma cittadino ateniese, li acquistò a caro prezzo, riportandoli ad Atene. Qui, egli ne curò un'"edizione" la quale, peraltro, non doveva essere molto attendibile (Strabone afferma che i libri di Aristotele pubblicati da Apellicone erano pieni di errori).

Ad Atene, in ogni caso, le opere aristoteliche non rimasero a lungo, perché nell'86 a.C. furono confiscate e portate a Roma dal generale romano Silla (138-78 a.C.). A Roma, il grammatico Tirannione di Amiso concepì probabilmente il progetto di pubblicare gli scritti "esoterici"

dello Stagirita; tuttavia, non condusse a termine l'opera, che fu invece realizzata, come vedremo, da Andronìco di Rodi.

In sostanza, dopo la morte di Teofrasto il Peripato fu privo di una vera biblioteca di scuola, e dunque anche dei testi dei corsi svolti da Aristotele, nei quali si trovava il messaggio più profondo e originale del filosofo. Si può supporre che Stratone e i suoi successori Licone e Aristone possedessero delle copie personali di alcune opere di Aristotele e di Teofrasto; esse, però, erano di proprietà dello scolarca, *non* della scuola.

Continuarono invece a circolare le opere pubblicate dallo Stagirita, ossia quelle "essoteriche", nonché alcune parti degli scritti "esoterici", come la *Storia degli animali* (cfr. *supra*, cap. 4, § 4.2.1) e il trattato *Sulla prosa* (corrispondente al terzo libro della *Retorica*). In ogni caso, rimase a disposizione una sezione minima di quanto Aristotele aveva scritto. Non si può escludere che copie degli "esoterici" fossero conservate ad Alessandria (ove, comunque, dovettero andare perdute nell'incendio del 47 a.C., in occasione del quale venne distrutta la maggior parte dei libri della celebre biblioteca), come pure ad Atene e a Rodi, ma la loro influenza fu pressoché nulla.

La specializzazione delle ricerche

Un secondo fattore dell'involuzione filosofica del Peripato è costituito dall'elevato tasso di specializzazione degli studi che colà si svolgevano. Come si è accennato, tale aspetto ebbe senza dubbio anche delle conseguenze positive. Molti grandi scienziati dell'età ellenistica provengono, infatti, proprio dal Liceo. Tra loro, ricordiamo il già menzionato Dicearco di Messina, geografo ed erudito noto nell'antichità come *doctissimus homo* (Varrone, *Res rust.* I, 2, 5), *hystorikótatos* (Cicerone, *Ad Att.* VI, 2, 3) e *vir in primis eruditus* (Plinio, *Nat. hist.* I, 162); l'astronomo Aristarco di Samo (310-230 ca a.C.) il quale, oltre a misurare le grandezze e le distanze relative del Sole e della Luna, propose, precorrendo Copernico, un sistema eliocentrico; il matematico, geografo e astronomo Claudio Tolomeo (90 ca – 168 ca d.C.), la cui *Composizione matematica* [*Mathematikè sýntaxis*, detta anche *he meghíste* oppure *megále sýntaxis* e in séguito chiamata, a partire dalle traduzioni arabo-latine del XII secolo, *Almagestum*] – redatta fra il 127 e il 141 – fu il manuale dell'astronomia matematica che fece testo fino al XVII secolo; Apollonio Discolo (prima metà del II sec. d.C.), creatore della grammatica e della sintassi, e suo figlio Erotiano, sistematore della metrica e della prosodia; infine, il

grande Galeno di Pergamo (129 - 216 ca d.C.), noto soprattutto come medico, ma anche logico e commentatore di Aristotele.

Al tempo stesso, però, l'organica connessione che lo Stagirita era riuscito a stabilire tra la ricerca empirica e l'indagine metafisica divenne sempre più tenue e problematica (si è visto come un tale processo cominciasse già con Teofrasto), risolvendosi da ultimo in un oblio della dimensione più schiettamente filosofica del pensiero aristotelico.

9.1.2 L'edizione di Andronìco di Rodi

Si è detto in qual modo, in séguito a vicende dal carattere quasi romanzesco (ma sostanzialmente credibili, nonostante i dubbi espressi da vari studiosi), i manoscritti originali di Aristotele siano infine giunti a Roma, il centro politico e culturale del tempo. Andronìco (I sec. a.C.) era stato educato a Rodi, ove senza dubbio sopravviveva ancora qualcosa della tradizione aristotelica risalente a Eudemo. Non molto attendibile appare invece la notizia secondo la quale egli sarebbe stato l'undicesimo scolarca del Peripato. Forse avvalendosi del lavoro preparatorio svolto da Tirannione, fra il 40 e il 20 a.C. Andronìco pubblicò le opere di scuola dello Stagirita.

Egli procedette in maniera sistematica, conformemente a un disegno preciso che, se da un lato faceva riferimento al contenuto delle opere, dall'altro si fondava su determinate ipotesi relative all'ordine nel quale esse avrebbero dovuto venir lette. L'ordinamento materiale degli scritti del *Corpus Aristotelicum*, quale si presenta attualmente, risale dunque proprio ad Andronìco. Questi, peraltro, basò la propria edizione su «una concezione della filosofia aristotelica che fondamentalmente non è aristotelica, bensì schiettamente ellenistica»,[1] in quanto ispirata dalla persuasione che il pensiero dello Stagirita avesse un carattere sistematico. Per tale via, «Andronìco offrì un'immagine nuova di Aristotele come filosofo»,[2] contribuendo con la propria edizione a radicare «la credenza che Aristotele avesse voluto costruire un compiuto sistema filosofico».[3]

Grazie ad Andronìco, in ogni caso, gli studiosi ebbero a disposizione per la prima volta tutto il materiale lasciato dallo Stagirita, per di più organizzato in modo razionale. Soltanto dopo l'edizione del Rodio si co-

[1] I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 52.

[2] Ivi, p. 53.

[3] *Ibid.*

minciò a comprendere che il vero Aristotele non era quello delle opere "essoteriche", destinate a una larga cerchia di lettori, bensì, per l'appunto, quello degli scritti "esoterici" Sicché, col trascorrere del tempo, le opere "essoteriche" vennero messe in disparte e caddero nell'oblio, finendo con l'andare perdute (ne rimangono solo dei frammenti), mentre a noi sono giunte esclusivamente quelle "esoteriche"

L'interesse per Aristotele destato dall'edizione di Andronìco non ebbe soltanto un significato culturale, ma anche riflessi non trascurabili a livello istituzionale. Romani influenti, come il giovane Ottaviano (Augusto, 63 a.C. 14 d.C.), frequentarono i corsi tenuti da peripatetici. In epoca successiva, l'imperatore Marco Aurelio (121-180 d.C.), pur seguace dello stoicismo, istituì ad Atene una cattedra di studi aristotelici. Inoltre, il tentativo del già menzionato Galeno di fondare la medicina sulla logica e l'epistemologia aristoteliche ebbe successo, con conseguenze durature: nei secoli seguenti la filosofia diverrà una sorta di propedeutica alla medicina. Basti ricordare che nel XIII secolo, conformemente alle disposizioni emanate dall'imperatore Federico II (1194-1250), l'aspirante medico doveva studiare per un triennio filosofia – soprattutto logica e teoria della scienza –, e poi, per cinque anni, medicina (*Liber augustalis*, III, 46).

9.1.3 I commentatori greci di Aristotele

L'edizione di Andronìco «segna l'inizio dell'aristotelismo» (Düring). Fin dal principio, i testi di scuola dello Stagirita posero ai lettori problemi non facili: lo stile e il linguaggio risultavano poco comprensibili; inoltre, conformemente alle esigenze e alla sensibilità del tempo, la filosofia aristotelica doveva essere presentata in un'esposizione sistematica. Per tale motivo, la generazione successiva dovette assumersi il duplice cómpito di esporre e diffondere il pensiero dello Stagirita con parafrasi, e di chiarire il contenuto delle sue opere per mezzo di commentari. Invero, un ripensamento radicale di Aristotele – nel senso di una ripresa del suo approccio problematico ai vari àmbiti dell'esperienza e, nel contempo, di una riappropriazione delle sue acquisizioni più profonde – non ebbe luogo. Nondimeno, è legittimo parlare di una *Aristoteles-Renaissance*, ossia di una rinascita aristotelica (la prima) che, iniziatasi come attività di esposizione e di esegesi del pensiero "esoterico" dello Stagirita, culminò nei grandi commentari ai suoi trattati.[4]

[4] Su questa fase dell'aristotelismo sono fondamentali: P. Moraux, *Der Aristo-*

A giudizio di Andronìco, la lettura dei testi aristotelici doveva partire dalla logica, della quale lo studioso sottolineava il carattere strumentale; per contro, il suo discepolo Boeto di Sidone riteneva che si dovesse cominciare dalla *Fisica*. Pare, in ogni caso, che entrambi tendessero a interpretare il pensiero aristotelico in un'ottica naturalistica.

Nicola di Damasco (nato verso il 64 a.C.), un peripatetico che svolse un ruolo di rilievo nella vita non solo culturale, ma anche politica del tempo,[5] compose un trattato *Sulla filosofia di Aristotele* [*Perì tês Aristotélous philosophías*], che dovette costituire la prima presentazione sistematica dell'Aristotele "esoterico"

La serie dei commentatori veri e propri dello Stagirita comincia però con Aspasio (prima metà del II sec. d.C.), del quale ci è pervenuta una parte del commento all'*Etica Nicomachea*. Come autori di commentari sono altresì ricordati, sempre per il II secolo, Adrasto di Afrodisia ed Ermino, discepolo di Aspasio e maestro, a sua volta, di quell'Alessandro di Afrodisia che a motivo della chiarezza, della precisione e dell'affidabilità dei suoi commentari fu chiamato il "secondo Aristotele" (cfr. Elias, *in Cat.* 128, 12).

Alessandro di Afrodisia

Di Alessandro, che fu insegnante di filosofia aristotelica fra il 198 e il 209 d.C., ci sono giunti l'imponente commentario alla *Metafisica* (una parte è però, a quanto risulta, spuria) e quelli agli *Analitici primi*, ai *Topici*, al trattato *Sulla sensazione e i suoi oggetti* e ai *Meteorologici*. Lungi dall'essere un semplice interprete o un ripetitore pedissequo dello Stagirita, Alessandro fornì, all'interno delle coordinate fondamentali dell'aristotelismo, un contributo filosofico originale, in particolare sul tema della libertà umana (che affrontò nel trattato *Sul destino e la libertà* [*Perì hei-*

---

telismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, vol. I: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jahrhundert v. Chr.*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1973 e vol. II: *Der Aristotelismus im I. und II. Jahrhundert n. Chr.*, ivi 1984 (trad. it.: *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. I: *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*; vol. II, 1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*; vol. II, 2: *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Vita e Pensiero, Milano 2000), nonché R. Sorabji (a c. di), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Cornell University Press, Ithaca, NY-London 1990.

[5] Fu, infatti, precettore dei figli di Antonio e Cleopatra, consigliere e plenipotenziario del re Erode il Grande (73 ca - 4 a.C.) e infine amico e panegirista dell'imperatore Augusto (63 a.C.- 14 d.C.).

marménes kaì toû eph'hemîn]). È a lui, inoltre, che risale un celebre diagramma logico, il cosiddetto "ponte degli asini" (*pons asinorum*).

Alessandro accentua il carattere immanente della forma, e quindi dell'anima, che considera mortale. Quanto all'intelletto produttivo o attivo [*noûs poietikós*], descritto da Aristotele (ne *L'anima*) come presente *nell'*anima (cfr. *supra*, cap. 4, § 4.5.3), egli lo identifica invece con Dio. L'intellezione ha luogo negli uomini per effetto dell'azione esercitata da tale intelletto unico e trascendente sull'intelletto (passivo) di ciascun individuo. Con la sua identificazione dell'intelletto attivo con il Motore immobile, Alessandro rappresenta una delle figure-chiave nella storia della metafisica dello spirito.[6] Per il tramite del neoplatonismo, la sua influenza giunse sino ad Averroè e ai mistici tedeschi; in epoca rinascimentale, inoltre, Pietro Pomponazzi diede vita alla corrente alessandrista, la quale per l'appunto si richiamava all'interpretazione di Aristotele proposta da Alessandro (cfr. *infra*, § 9.3.2).

I commentatori neoplatonici

Alessandro di Afrodisia chiude la serie dei commentatori dello Stagirita di fede aristotelica. Successivamente, Aristotele viene messo in secondo piano dagli stoici e dagli epicurei; saranno i neoplatonici ad accostarsi con rinnovato interesse al suo pensiero. In generale, i rappresentanti del neoplatonismo intendono realizzare una sintesi tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele, ancorché Plotino (204/205-270 d.C.) e ancor più il suo discepolo Porfirio (234 ca - 305/310 d.C.) siano ben consapevoli della differenza delle loro dottrine.

Tra i neoplatonici delle scuole di Atene e di Alessandria troviamo numerosi commentatori dello Stagirita, come Temistio (317 ca - 385 ca d.C.), che commentò gli *Analitici secondi*, la *Fisica*, *L'anima*, *Il cielo* e la *Metafisica*, e Siriano (prima metà del V sec.), che fu maestro di Proclo e redasse anch'egli un commentario alla *Metafisica*. L'opera più famosa scritta da un neoplatonico su Aristotele è però senza dubbio l'*Introduzione* [*Eisagoghé*; lat.: *Isagoge*] di Porfirio alle *Categorie*, destinata a diventare, grazie alla traduzione in latino che ne fece Boezio, un punto di riferimento per tutti i pensatori medievali. Va peraltro osservato che nell'*Isagoge*, chiamata anche *Le cinque voci* [*Hai pénte phonaí*] perché con-

[6] Cfr. H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Schippers, Amsterdam 1964 (1967²).

cernente le nozioni di *ghénos*, *eîdos*, *diaphorá*, *ídion* e *symbebekós* (lat.: *genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens*), Porfirio altera la dottrina aristotelica dei predicabili, introducendo la specie come quinto predicabile (cfr. *supra*, cap. 2, § 2.6.3).

Dal circolo neoplatonico siriano di Giamblico (240 ca - 325 d.C.) proveniva Dexippo (IV sec. d.C.), anch'egli autore di un commento alle *Categorie*. Ammonio (nato verso il 440 d.C.), discepolo di Proclo e insegnante ad Alessandria nel primo quarto del VI sec., commentò le *Categorie*, il trattato *Sull'interpretazione* e gli *Analitici primi*, oltre all'*Isagoge* di Porfirio. Dalla sua scuola uscirono tutti i commentatori del VI secolo, dei quali ricordiamo innanzi tutto Asclepio, di cui è rimasto un commento ai libri I-VII della *Metafisica*, e Giovanni Filopono (490 ca - 575). Filopono, che era cristiano, scrisse dei commentari notevolmente accurati, nonché ricchi di acute notazioni critiche, alle *Categorie*, agli *Analitici primi* e *secondi*, a *L'anima*, a *La generazione e la corruzione*, al primo libro dei *Meteorologici*, a *La generazione degli animali* e alla *Fisica* (in quest'ultimo commento affiora per la prima volta quella dottrina dell'*impetus* che, riformulata verso la fine del medioevo, svolgerà una funzione non trascurabile nel passaggio dalla dinamica aristotelica a quella moderna [vedi *infra*, § 9.3]).

Discepolo di Ammonio fu anche Simplicio (490 ca - 560), che commentò le *Categorie*, la *Fisica*, *Il cielo* e *L'anima* e nel 529, in séguito alla chiusura delle scuole pagane ordinata dall'imperatore Giustiniano, dovette abbandonare Atene e migrare in Persia. Fra i più giovani discepoli di Ammonio troviamo infine Olimpiodoro (495/505 - dopo il 565), cui si devono commenti alle *Categorie*, e ai *Meteorologici*. A sua volta, Olimpiodoro fu maestro tanto di Elia, che commentò le *Categorie*, nonché l'*Isagoge* di Porfirio, quanto di Davide d'Armenia, anch'egli commentatore dell'*Isagoge*.

Va altresì rammentato che dalle file dei neoplatonici proveniva quel Tolomeo (inizi del IV sec. d.C.) – dall'identificazione, peraltro, assai problematica – che scrisse una *Vita di Aristotele* [*Aristotélous bíos*] la quale costituì la fonte di quasi tutte le successive biografie dello Stagirita (cfr. *supra*, cap. 1, n. 1, al quarto punto).

I commentatori bizantini

Accanto ai commentatori greci ricordiamo qui quelli bizantini, i più noti dei quali sono Michele di Efeso, di cui ci sono giunti i commenti ai *Piccoli trattati sulla natura* (*Parva naturalia*), a *Le parti degli animali*, a *Il mo-*

vimento degli animali, a *Il modo di spostarsi degli animali* e al v libro dell'*Etica Nicomachea*, Eustrazio di Nicea (morto dopo il 1117), che commentò gli *Analitici secondi*, e Sofonia (XIII o XIV sec.), di cui è pervenuto un commentario a *L'anima*.

Come si vedrà, i commentari greci, indispensabili non solo per l'interpretazione dei testi aristotelici, ma anche per la ricostruzione di aspetti importanti della filosofia antica, sono stati pubblicati tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento dalla Reale Accademia Prussiana.

9.2 Il medioevo

Tutte e tre le religioni rivelate – nella successione storica di Cristianesimo, Islam ed Ebraismo – dovettero confrontarsi con Aristotele. Ora, la filosofia dello Stagirita non è sempre compatibile con le dottrine rivelate; su alcuni punti, anzi, si trova in netto contrasto con esse. Il dissidio verte principalmente sui tre punti seguenti:

(1) Dio concepito come Primo Motore immobile è difficilmente interpretabile come persona; al tempo stesso, la visione di Dio come «pensiero di pensiero» [*nóesis noéseos*] pare non lasciare spazio alcuno alle nozioni di Provvidenza e di cura divina del mondo.

(2) La teoria aristotelica dell'eternità del mondo è palesemente in contrasto con la dottrina della creazione.

(3) Lo Stagirita nega l'immortalità dell'anima individuale e ammette esclusivamente quella dell'intelletto attivo, che è unico per tutti gli uomini.

Nel corso del medioevo verranno compiuti molteplici tentativi per superare questi punti di contrasto.

9.2.1 Aristotele nel mondo latino e in quello greco-orientale

La "logica vetus"

Fino al XII secolo, il mondo latino medievale conobbe Aristotele non direttamente (con rarissime eccezioni, tra cui quella di Giovanni Scoto Eriugena [810 ca - 877 ca], nessuno conosceva il greco), bensì attraverso le traduzioni di Severino Boezio (480 ca - 524 ca).

Boezio si proponeva di rendere in latino tutte le opere dello Stagirita; tradusse però (negli anni dal 510 al 522) soltanto l'*Organon*, senza gli *Analitici secondi*. Di questa traduzione circolarono solo le versioni delle *Categorie* e del trattato *Sull'interpretazione*; le traduzioni di Boezio delle

altre opere vennero ignorate, pur se si conservarono (sicché le si poté riutilizzare nel XII secolo). Così, dal VI al XII secolo il mondo latino conobbe e studiò, di Aristotele, esclusivamente i primi due trattati dell'*Organon*.

Il programma di studio delle scuole monastiche e cattedrali, varato da Carlo Magno (742-814) e rimasto in vigore per più di quattro secoli, prevedeva come unica disciplina filosofica, all'interno delle sette arti liberali, la logica, che veniva, appunto, insegnata sulla base delle *Categorie* e del trattato *Sull'interpretazione* ("*logica vetus*").

Aristotele a Bisanzio

Ben diversa si presenta, nello stesso periodo, la situazione nel mondo bizantino. La Patristica greca è profondamente influenzata dalla filosofia aristotelica a partire da Origene (185/186 ca 254 ca) per giungere – passando attraverso Gregorio di Nissa (dopo il 335 - 395 ca) e Nemesio di Emesa (IV-V sec.) – fino allo Pseudo-Dionigi l'Areopagita (seconda metà del V sec.).

Da Leonzio di Bisanzio (500 ca - 543) in poi i pensatori bizantini si richiamano ad Aristotele più che a Platone. Solo con Michele Psello (1018 ca - 1078 ca) la preferenza si rivolge nuovamente a Platone; tuttavia, il suo discepolo Giovanni Italo – che gli succede nel 1055 come maestro di filosofia e *ýpatos* (console) dei filosofi – torna a prediligere lo Stagirita.

Si è già ricordato che nel 529 l'imperatore Giustiniano decise la chiusura delle scuole filosofiche di Atene; un secolo dopo, però, il peripatetico Stefano venne chiamato da Alessandria a Costantinopoli, capitale dell'impero bizantino: la città divenne così, e rimase per quasi 500 anni, il centro degli studi su Aristotele (Klaus Oehler). Mentre l'Europa latina conosceva esclusivamente le prime due opere dell'*Organon*, a Costantinopoli si leggevano e commentavano anche la *Fisica* e la *Metafisica*, e in séguito pure i trattati biologici, le *Etiche* e la *Politica*.

I nestoriani della Siria

Un ruolo di grande rilievo nella storia della tradizione aristotelica svolsero poi i cristiani nestoriani della Siria, che molto apprezzavano la filosofia dello Stagirita. Nel V secolo essi fondarono a Edessa una scuola che fu diretta da un eccellente traduttore di Aristotele, Iba (morto nel 457), vescovo della città dal 435, deposto nel 449 e poi riabilitato dal concilio di Calcedonia (451).

È appunto in Siria che venne composta, all'incirca in questo periodo, la cosiddetta *Teologia di Aristotele* [*Theologia Aristotelis*], la quale in realtà non è se non una parafrasi delle *Enneadi* IV-VI di Plotino: l'opera, ritenuta autentica, contribuirà potentemente a influenzare in senso neoplatonico la futura ricezione di Aristotele. Un discorso analogo va fatto per il *Libro sulle cause* (*prime*) [*Liber de causis*], che è una raccolta di passi tratti dagli *Elementi di teologia* [*Stoicheíosis theologhiké - Elementatio theologica*] di Proclo.[7]

9.2.2 Aristotele nella filosofia islamica

Il pensiero aristotelico penetrò nella cultura musulmana a partire dalla Siria. I conquistatori arabi, grazie alla mediazione dei loro funzionari, medici e letterati siriani, presero ben presto contatto con le opere dello Stagirita, oltre che con altri testi fondamentali della filosofia e della scienza ellèniche. In séguito, nell'830, per iniziativa del califfo al-Ma'mun (813-833), figlio del celebre Harun al-Rashid (786-809), venne fondata a Bagdad, capitale dell'impero degli Abbassidi, la "Casa della sapienza" [*bayt al-hikma*] che – grazie all'opera di un'eccezionale équipe di traduttori dal greco, dal siriaco e dal persiano, posti sotto la direzione di Yuhanna Ibn Masawayh (Giovanni Mesuè, 800 ca 857), validamente coadiuvato dal suo allievo Hunain ibn Isḥâq (detto latinamente Iohannitius, 808-873) – nel giro di qualche anno rese disponibile in lingua araba l'intero patrimonio filosofico e scientifico conosciuto in quell'epoca. Oltre ad Aristotele, furono tradotti in arabo alcuni dei più noti commentatori: Alessandro di Afrodisia, Temistio, Porfirio e Ammonio. Venne tradotta anche la *Teologia di Aristotele*, destinata a orientare in senso neoplatonico l'interpretazione dello Stagirita da parte degli Arabi.

Il più importante dei primi filosofi in lingua araba, al-Kindi (796-873), detto "il filosofo degli Arabi", promosse e poi corresse la traduzione in lingua araba della *Metafisica* e, per l'appunto, lesse Aristotele nello spirito del neoplatonismo, come dimostra la sua *Introduzione al complesso delle opere di Aristotele* [*Risâla fi kammiyat kutûb Aristûtâlîs*]. Sulla stessa linea si colloca il matematico, filosofo e teologo al-Farabi

[7] Fu Tommaso d'Aquino il primo ad accorgersi, grazie alla traduzione latina degli *Elementi di teologia* fatta da Guglielmo di Moerbeke (1268), che il contenuto del *Libro sulle cause*, fino ad allora attribuito allo Stagirita, risaliva appunto all'opera di Proclo.

(870 ca - 950), celebrato dai contemporanei come il "secondo maestro" (dopo Aristotele). Dagli innumerevoli scritti di al-Farabi, come pure dalla *Teologia di Aristotele* e dalle opere di Aristotele stesso fu profondamente influenzato il primo grande pensatore originale dell'Islam: il filosofo e medico persiano Ibn Sina (Avicenna, 980-1037).

A partire dall'VIII secolo, lo studio delle varie parti della filosofia aristotelica – dalla logica alla fisica, dalla metafisica alla psicologia, dalla poetica alla retorica – rappresentò una componente essenziale dell'educazione araba. Come ha scritto Abdurraḥmān Badawi,

> (...) l'immagine di Aristotele nel mondo musulmano medievale è quella di un colosso intellettuale rispetto al quale si definisce ogni pensiero: così il pensiero filosofico puro, come pure quello scientifico e perfino quello religioso. È addirittura possibile fare una storia di questo pensiero in funzione delle posizioni che vengono assunte nei confronti della filosofia di Aristotele. Che lo si recepisca o lo si respinga, è sempre presente a tutti gli spiriti colti, perfino a quelli più lontani dallo studio specifico della filosofia: poeti, filologi, grammatici, giuristi e altri ancora.[8]

Questa fase dell'aristotelismo arabo ebbe termine con la conquista di Bagdad da parte dei Turchi Selgiuchidi (18 dicembre del 1055).

I commenti di Averroè

Nel frattempo, però, numerosi studiosi arabi si erano stabiliti in Sicilia e soprattutto nella Spagna musulmana, a Cordova. È appunto in questa città che nacque e operò Ibn Rushd (Averroè, 1126-1198): il commentatore per eccellenza dello Stagirita – Averroè «che 'l gran comento feo», come dice Dante (*Inf.* IV, 144) – e, al tempo stesso, il grande trasmettitore del pensiero aristotelico alla Scolastica.

Averroè reagì contro l'interpretazione in chiave neoplatonica della filosofia aristotelica e, più fedele di Avicenna al pensiero dello Stagirita, rifiutò i concetti di creazione, di Provvidenza e d'immortalità individuale (alle sue tesi si richiamerà l'averroismo latino, che svolgerà un ruolo di notevole rilievo nei secoli XIII e XIV).

Il filosofo di Cordova compose tre tipi di commenti ai testi aristotelici: 1) i «commenti minori» o compendi [*ǧāmi'*], redatti fra il 1159 e il 1170: si tratta di parafrasi riassuntive delle tesi di Aristotele, destinate a

[8] A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987², p. 75.

quanti non erano in grado di affrontare la lettura diretta delle opere; 2) i «commenti medi» [*talḫīṣ*], composti nella loro quasi totalità tra il 1168 e il 1177, in cui Averroè accompagna l'illustrazione della dottrina aristotelica con l'esposizione degli itinerari dimostrativi utilizzati dallo Stagirita e con riflessioni personali; 3) i «commenti maggiori» o «grandi commenti» [*tafsīr*], scritti tra il 1180 e il 1190, nei quali il testo aristotelico è riportato per intero e seguìto, brano per brano, da un ampio commento (i più importanti dei «grandi commenti» sono quelli alla *Metafisica*, a *L'anima* e a *Il cielo*).

A partire dal XIII secolo, i commenti di Averroè vennero tradotti in ebraico e in latino, ed esercitarono in tutta Europa un'influenza che è difficile sopravvalutare (nel mondo islamico, invece, ebbero un'eco limitata).

9.2.3 Aristotele nella filosofia ebraica

Per quanto il pensiero ebraico abbia tratto degli spunti dalla filosofia aristotelica già nel VII e nell'VIII secolo – soprattutto in Siria e in Persia –, è soltanto dopo la ricezione, da parte del mondo ebraico, delle dottrine di al-Farabi e di Avicenna che si può parlare di un aristotelismo ebraico vero e proprio. Tale corrente nacque e maturò sul terreno della cultura islamica e si espresse in lingua araba.

La prima opera interamente pervasa dallo spirito aristotelico è *La fede sublime* [*Al-'aqida al-rafi'ah*; l'originale arabo è perduto, ma ne rimane la traduzione in ebraico: *Ha-'emuna ha-rama*], scritta nel 1161 da Abraham ibn Daoud ha-Lévi (Abraham ben David Halévi, 1110 ca - 1180). Per Abraham, che peraltro non rinuncia al concetto di creazione, lo studio dello Stagirita rappresenta la *conditio sine qua non* per comprendere i contenuti della fede.

Anche Mosè Maimonide (Moshè ben Maimon, 1135/1138-1204), contemporaneo di Averroè e uno tra i massimi pensatori ebrei di ogni tempo, recepì parecchi elementi della filosofia aristotelica. Tra il 1180 e il 1190, Maimonide scrisse (in arabo, ma con caratteri ebraici) l'opera più importante del cosiddetto Illuminismo ebraico medievale. Si tratta de *La guida dei perplessi* [*Dalalat al-ha'irin*; ebr.: *Moreh nebukhim*; lat.: *Doctor perplexorum*], una grande sintesi teologico-filosofica articolata in tre parti – (a) Dio, (b) il mondo e (c) i doveri dell'uomo –, che fonde idee aristoteliche con elementi neoplatonici (tra i quali la dottrina dell'emanazione), e che influenzò, tra gli altri, Alberto Magno, Tommaso d'A-

quino e Giovanni Duns Scoto. Dopo Maimonide prevalse però nell'aristotelismo ebraico la corrente che s'ispirava ad Averroè, tra i cui esponenti va menzionato almeno Levi ben Gerson (Gersonides, 1288-1344).

*9.2.4 L'*Aristoteles-Renaissance *nel mondo latino*

1 - Le traduzioni

Si è visto come per molti secoli il mondo latino si sia accontentato della *"logica vetus"*, consistente nelle traduzioni latine delle *Categorie* e del trattato *Sull'interpretazione*, con l'aggiunta dell'*Isagoge* di Porfirio e dei trattati logici scritti da Boezio. Verso il 1120 ha però inizio in Occidente, grazie anche all'attività di un tipo nuovo di studioso (spesso non più monaco, bensì traduttore "professionista"), una nuova e più ricca ricezione di Aristotele, che prosegue nel secolo successivo e si trasforma in un'imponente *Aristoteles-Renaissance*.

La "logica nova"

Dapprima riaffiorano, dopo un oblio secolare, le traduzioni di Boezio delle altre opere dell'*Organon*. Comincia così per la logica medievale una nuova fase, posta sotto il segno della *"logica nova"*, la quale comprende anche gli *Analitici* e i *Topici* e ben presto s'impone in tutta Europa come una propedeutica logico-metodologica obbligatoria.

In epoca di poco successiva, dal mondo arabo e da quello bizantino comincia ad arrivare in Occidente un Aristotele ancora più ricco, non più limitato all'*Organon* (in parallelo, penetrano nel mondo latino anche le opere di Euclide, Tolomeo, Ippocrate e Galeno).

Vediamo le tappe fondamentali di questa "riscoperta" dello Stagirita. Fra il 1128 e il 1155 Giacomo Veneto traduce gli *Analitici primi* e *secondi*, i *Topici*, le *Confutazioni sofistiche*, la *Fisica*, *L'anima*, parte dei *Piccoli trattati sulla natura* (*Parva naturalia*) e la *Metafisica*, nonché scolii greci agli *Analitici primi* e al primo libro della *Metafisica*.

L'attività di traduzione prosegue, sempre nel XII secolo, in Sicilia e in Spagna, per esempio a Toledo, dove è attivo Gerardo da Cremona. Alla fine del secolo rimangono da tradurre in latino le seguenti opere di Aristotele: *Il cielo*, i primi tre libri dei *Meteorologici*, forse la *Politica* e l'*Economico*, la *Retorica*, la *Poetica* e i trattati zoologici.

Nella prima metà del XIII secolo il lavoro di traduzione continua in Inghilterra, a Oxford, dove Roberto Grossatesta (1170 ca 1253) con l'aiuto di alcuni collaboratori traduce, tra l'altro, *Il cielo* e l'*Etica Nico-*

machea con i commenti di Eustrazio, Michele di Efeso e Aspasio. Alla corte siciliana di Manfredi (1232-1266), Bartolomeo da Messina traduce numerose opere scientifiche dello Stagirita e dello Pseudo-Aristotele, nonché la *Grande etica*.

Guglielmo di Moerbeke

Nella seconda metà del secolo domina come traduttore il domenicano Guglielmo di Moerbeke (1215 ca 1286) che, in parte utilizzando traduzioni precedenti e in parte traducendo lui stesso, rese disponibile in lingua latina l'intera produzione aristotelica. Come ha chiarito Ezio Franceschini, Guglielmo rivide (I) la traduzione delle *Confutazioni sofistiche* fatta da Boezio; (II) quelle degli *Analitici secondi*, della *Fisica*, de *L'anima*, dei trattati *Sulla memoria e la reminiscenza*, *Sulla lunghezza e la brevità della vita* e *Sulla giovinezza e la vecchiaia, la vita e la morte e la respirazione*, di Giacomo Veneto; (III) quelle (anonime) de *La generazione e la corruzione*, dei trattati *Sulla sensazione e i suoi oggetti* e *Sul sonno e la veglia*, della *Metafisica*, della *Politica* e forse de *Le parti degli animali*; (IV) quelle dell'*Etica Nicomachea*, de *Il cielo* e del commento di Simplicio a quest'opera, fatte da Roberto Grossatesta.

Guglielmo stesso tradusse *ex novo* i *Meteorologici* con il commento di Alessandro di Afrodisia (1260), il commento di Giovanni Filopono al I e al III libro de *L'anima* (1268), il commento di Temistio al medesimo trattato (1267), le *Categorie* con il commento di Simplicio (1266), il commento di Anonimo al trattato *Sull'interpretazione*, il libro XI [K] della *Metafisica*, i libri III-VIII della *Politica*, la *Retorica*, la *Poetica*, la *Storia degli animali*, *Il modo di spostarsi degli animali*, *Il movimento degli animali*, *La generazione degli animali*, il commento di Alessandro di Afrodisia al trattato *Sulla sensazione e i suoi oggetti* nonché la spuria *Lettera ad Alessandro* [*Epistula ad Alexandrum*]. Le traduzioni di Guglielmo, di pregevole chiarezza, ebbero un'importanza considerevole anche perché servirono come base di lavoro a Tommaso d'Aquino, che non conosceva il greco.

II - I COMMENTI

Accanto alle traduzioni, nel XIII secolo, come pure nel successivo, troviamo numerosi commenti alle opere aristoteliche. Tra i più noti vanno menzionati: i commenti di Grossatesta agli *Analitici secondi* e alle *Confutazioni sofistiche*, nonché il suo compendio della *Fisica*; i commenti di Alberto Magno (1200 ca - 1280) alla *Fisica*, alla *Metafisica*, all'*Etica*, alla

Politica e alle opere logiche di Aristotele (il più importante è quello alla *Metafisica*);[9] i commenti – esemplari per acume e precisione, e tuttora di proficua lettura – di Tommaso d'Aquino (1225-1274) al trattato *Sull'interpretazione*, alla *Fisica*, alla *Metafisica*, all'*Etica Nicomachea*, a *L'anima*, al trattato *Sulla sensazione e i suoi oggetti*, a *Il cielo* e allo spurio *Il mondo*, ai *Meteorologici* e alla *Politica*.

Ruggero Bacone (1214 ca - 1292 ca) compose le *Questioni sugli otto libri della Fisica di Aristotele* [*Quaestiones supra libros octo Physicorum Aristotelis*] e le *Questioni sui libri della Metafisica* [*Quaestiones supra libros Primae Philosophiae*]. Egidio Romano (1243 ca - 1316) commentò *La generazione e la corruzione*, *L'anima*, la *Fisica*, la *Metafisica* e alcuni trattati logici.

A Enrico di Gand (1217 ca - 1293) sono attribuiti un commento alla *Fisica* e le *Questioni sulla Metafisica di Aristotele* [*Quaestiones supra Metaphysicam Aristotelis*], mentre di Giovanni Duns Scoto (1265/66-1308) vanno ricordate le *Questioni sottilissime sui libri della Metafisica di Aristotele* [*Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*], in cui il teologo scozzese sviluppa il concetto della metafisica come «scienza trascendentale» (*scientia transcendens*). Dal canto suo, Guglielmo da Ockham (1285 ca - 1349) compose il *Commento al libro di Porfirio, al libro delle Categorie, ai due libri Sull'interpretazione e ai due libri delle Confutazioni sofistiche* [*Expositio in librum Porphirii, in librum Praedicamentorum, in duos libros Perihermeneias, in duos libros Elenchorum*], il *Commento agli otto libri della Fisica* [*Expositio in octo libros Physicorum*] e le *Questioni sui libri della Fisica* [*Quaestiones in libros Physicorum*].

In termini generali, se assumiamo come criterio il numero dei commentari, possiamo dire che venne recepito in primo luogo l'Aristotele logico – i princìpi dell'*Organon* furono, infatti, assimilati a fondo e poi utilizzati per conferire alla teologia lo *status* di scienza –, quindi quello metafisico e al terzo posto quello etico-politico. In relazione a quest'ultimo versante, va ricordato come la riscoperta della *Politica* abbia avuto un'importanza formidabile anche sul piano politico-istituzionale, in quanto fornì, tra l'altro, armi preziose agli avversari della teocrazia papale.

È appunto sotto l'influenza della filosofia politica aristotelica che Dante Alighieri (1265-1321) compose intorno al 1310 il trattato *Sulla*

[9] Su cui si veda G. Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen*, Aschendorff, Münster 1972 (1992²).

monarchia [*De Monarchia*], diretto a fondare sul piano teologico, filosofico e storico l'autonomia della monarchia temporale (*temporalis monarchia*). E sempre richiamandosi alle idee dello Stagirita, Marsilio da Padova (1275/1280 - 1243 ca) scrisse verso il 1324 il suo celebre *Il difensore della pace* [*Defensor pacis*], che costituisce il punto di partenza del pensiero politico moderno.

III - LE RESISTENZE E IL LORO SUPERAMENTO

In generale, il medioevo latino diede di Aristotele un'interpretazione in chiave neoplatonica, indotta, oltre che dall'influsso dei commentatori arabi, dall'attribuzione allo Stagirita del *Libro sulle cause* (che ancora per Alberto Magno costituiva il vertice della metafisica aristotelica). Peraltro, l'accoglienza riservata ad Aristotele non fu subito e incondizionatamente positiva.

Mentre i trattati di logica e di etica furono bene accetti, quelli di metafisica, di fisica e di cosmologia s'imbatterono inizialmente in forti resistenze.[10] Tra i punti di contrasto, quello che alimentò le dispute più accese fu la dottrina aristotelica dell'*eternità del mondo*. D'altro canto, le numerose condanne di Aristotele pronunziate in questo periodo dalle autorità ecclesiastiche e accademiche (per esempio a Cordoba nel 1196, nel 1210 da un sinodo parigino, nel 1215 dal Concilio Laterano, sino alla celebre condanna emessa il 7 marzo 1277 dal vescovo di Parigi, Stefano Tempier) si dirigevano non tanto contro la filosofia aristotelica nel suo complesso, quanto contro quelle parti di essa che venivano avvertite come incompatibili con la Rivelazione. In ogni caso, condanne e divieti rimasero lettera morta: anche i testi aristotelici incriminati si affermarono sempre più.

Il 19 marzo 1255 la Facoltà delle arti di Parigi prescrisse lo studio di *tutte* le opere allora note di Aristotele (dunque, non più soltanto della "*logica nova*") e ben presto in tutte le università, sull'esempio parigino, i trattati dello Stagirita divennero i libri di testo per l'insegnamento della filosofia nelle Facoltà delle arti. Ovunque finì con l'imporsi la convinzione, rimasta salda almeno fino al termine del medioevo, che in Aristotele si trovasse l'essenza della filosofia e, anzi, della stessa razionalità umana. Lo Stagirita divenne, così, la suprema autorità intellettuale del-

[10] L'opposizione fu tanto più dura, in quanto taluni pensatori condannati come eretici, quali Amalrico di Bène (m. nel 1206) e il suo seguace Davide di Dinant, sembravano basare le loro tesi eterodosse proprio sulla filosofia dello Stagirita.

l'Occidente: il "maestro di color che sanno", come lo chiama Dante nella *Divina Commedia* (*Inf.* IV, 131).

IV - TRE ORIENTAMENTI

Analogamente a quanto già era accaduto nel mondo islamico, anche in quello latino la storia del pensiero giunge a coincidere in ampia misura con quella delle interpretazioni di Aristotele. Il problema principale è, come sappiamo, quello di conciliare le dottrine aristoteliche con i dogmi della fede. A partire dalla seconda metà del XIII secolo, le scuole filosofiche e teologiche si differenziano fra loro in base all'atteggiamento che assumono nei confronti dello Stagirita. Schematizzando, possiamo distinguere tre orientamenti principali.

a) Alberto Magno e Tommaso d'Aquino

Alcuni, come i domenicani Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, tentano di attuare una mediazione integrale fra Aristotele e il Cristianesimo. Alberto Magno, il *doctor universalis*, teologo e filosofo ma anche grande indagatore della natura, è il primo a superare lo stadio della ricezione selettiva dello Stagirita e a far uso dell'intero Aristotele. In tal modo, egli pone le basi di quell'aristotelismo cristiano – ricco, peraltro, di elementi neoplatonico-agostiniani – che giungerà a maturazione nell'opera del suo grande discepolo: Tommaso d'Aquino, il "principe della Scolastica" e *doctor communis*.

La posizione che Alberto e Tommaso adottano nei confronti di Aristotele è caratterizzata da tre aspetti fondamentali. (α) Entrambi vedono nella filosofia dello Stagirita un edificio dottrinale coerente e, anzi, l'espressione più compiuta delle acquisizioni cui la ragione umana è in grado di pervenire con le proprie forze. (β) Tanto Alberto quanto Tommaso, inoltre, distinguono rigorosamente sul piano metodologico la filosofia dalla teologia: alla filosofia, non più considerata "*ancilla theologiae*", vengono così riconosciuti un àmbito e un ruolo autonomi. (γ) Al tempo stesso, entrambi credono in un'armonia sostanziale tra la filosofia (ossia la filosofia aristotelica) e il messaggio cristiano. Al riguardo, è soprattutto Tommaso a elaborare una prospettiva altamente coerente.

L'Aquinate rifiuta gli elementi del pensiero aristotelico che sono incompatibili con la Rivelazione: dunque, il mondo non è eterno, bensì creato da Dio. Nel contempo, egli vede un contrassegno della perfezione delle realtà create nella loro autonomia e, in parallelo, nell'attingimento da parte di tali realtà del fine che è loro proprio. Per tale via, il mondo

terreno e, nel suo quadro, la stessa ragione umana, pur essendo ordinati a Dio, acquiscono una propria indipendenza e autonoma dignità. La dottrina tomista contempla pertanto la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio in modo puramente razionale: si tratta delle celebri "cinque vie" (*quinque viae*), nella formulazione delle quali Tommaso si richiama ad Aristotele, ma anche a Giovanni Damasceno, Avicenna, Averroè e Maimonide.

Già nel trattato – forse la sua prima opera filosofica – *Sull'ente e l'essenza* [*De ente et essentia*], redatto verso il 1255, l'Aquinate recupera creativamente i concetti-chiave dell'ontologia aristotelica: il carattere categoriale dell'essere, le nozioni di atto e potenza e quelle di forma e materia. Affronta inoltre il problema del *principium individuationis*: quest'ultimo consiste, afferma, nella materia (propriamente, nella «*materia signata quantitate*»).

Nell'opera *Sulla verità* [*De veritate*], Tommaso elabora la dottrina, soltanto abbozzata da Aristotele, dei "trascendentali", vale a dire delle determinazioni che spettano a ogni ente in quanto tale: *ens* (ente), *unum* (uno) *verum* (vero, nel senso di conoscibile) e *bonum* (buono, nel senso di valutabile).

Anche nell'etica l'Aquinate recepisce ampiamente l'apporto aristotelico. Adotta, infatti, il principio della felicità, integrandolo al tempo stesso con il messaggio cristiano: così, colloca la felicità perfetta nell'aldilà (cfr. *Summa theol.* I-II, qu. 1-5) e alle virtù "naturali" di Aristotele aggiunge quelle soprannaturali (cfr. ivi I-II, qu. 55-67). Ancora ispirandosi allo Stagirita, nella sua filosofia politica Tommaso sottolinea come la dimensione politica goda di una legittima autonomia. Anche per il teologo domenicano l'uomo è un animale politico e lo Stato costituisce la forma perfetta di comunità. Le leggi dello Stato devono mirare al bene comune, al cui centro si colloca la pace, considerata da Tommaso come opera della giustizia («*opus iustitiae pax*»).

b) Gli avversari della filosofia aristotelica

La possente sintesi speculativa che Tommaso d'Aquino realizza utilizzando elementi cristiani e aristotelici (ma anche di altra provenienza) e che costituisce uno dei vertici del pensiero medievale, non viene accolta ovunque. C'è infatti un secondo orientamento, rappresentato da vari pensatori – spesso appartenenti all'ordine francescano – i quali, pur recependo alcuni elementi della filosofia aristotelica, nel complesso assumono una posizione negativa nei confronti dello Stagirita e sostengono

la necessità di un ritorno alla tradizione agostiniana, ossia alla linea di pensiero più fortemente influenzata dal neoplatonismo.

Da menzionare, tra gli esponenti di questo indirizzo, Guglielmo d'Alvernia (1190 ca - 1249), Alessandro di Hales (1185 ca - 1245), il già citato Roberto Grossatesta e, soprattutto, Bonaventura da Bagnorea (Giovanni Fidanza, 1217 ca - 1274), che torna a subordinare la filosofia alla teologia.

c) Gli averroisti

Troviamo infine un terzo orientamento, il cui massimo rappresentante è Sigieri di Brabante (1240 ca - 1284). Sigieri dà del pensiero dello Stagirita un'interpretazione che s'ispira ad Averroè, donde il nome di averroismo latino attribuito a questa corrente. Così, il pensatore brabantino sostiene che per Aristotele il mondo non ha avuto inizio ed è eterno; esso è anche necessario, perché il Motore Immobile attira e muove l'universo da sempre e per sempre.

Nelle sue *Questioni sul terzo libro de L'anima* [*Quaestiones in tertium de anima*], risalenti al 1265, egli inoltre afferma che l'intelletto passivo o possibile (*intellectus possibilis*) nella sua relazione con quello attivo (*intellectus agens*) è eterno e separato, unico per tutti gli uomini, laddove è corruttibile in quanto si rivolge alle immagini o rappresentazioni (*intentiones imaginatae* o *phantasmata*).

Con la sua teoria dell'unità dell'intelletto, Sigieri si attirò la censura delle autorità ecclesiastiche, culminata nella condanna delle dottrine d'ispirazione averroistica pronunziata il 10 dicembre 1270 dal vescovo parigino Tempier (in séguito ribadita con la condanna, già menzionata, del 1277). Per superare l'opposizione che in tal modo si manifestava fra la filosofia di Aristotele e i dogmi religiosi, il filosofo brabantino introdusse quella distinzione fra due ordini di verità – le verità di ragione e quelle di fede – che portò alla dottrina della «doppia verità» e, da ultimo, «alla piena emancipazione della filosofia dalla teologia» (O. Höffe).

v - Bilancio complessivo

Si può affermare, nel complesso, che il pensiero medievale maturo ha tratto da Aristotele le categorie essenziali con le quali intendere Dio – ente supremo, atto puro, pensiero di pensiero –, il cosmo – struttura ilemorfica delle realtà naturali, atto e potenza, finitezza del mondo, struttura dell'universo – e l'uomo – anima come forma sostanziale, processi conoscitivi, nozione di virtù –. Senza dubbio, non si è trattato di

una ricezione passiva, perché i contenuti rivelati, interagendo con i concetti dello Stagirita, li hanno trasformati in profondità, conferendo loro valenze nuove e originali. In ogni caso, se sarebbe un errore vedere la Scolastica come un semplice adattamento di Aristotele alla Rivelazione, si deve nel contempo riconoscere che la riscoperta dello Stagirita ha avuto enormi ripercussioni sul pensiero medievale, e gli ha permesso di giungere alle sue massime espressioni.

9.3 Dall'Umanesimo alla fine del Settecento

Nel Trecento, per quanto l'autorità di Aristotele sia ancora dominante nella maggior parte delle università, affiorano, soprattutto a Oxford e a Parigi – con Giovanni Buridano (1300 ca - 1360 ca), Nicola d'Oresme (1322-1382) e Alberto di Sassonia (1306 ca - 1390) –, delle correnti critiche, le quali non si dirigono più contro gli elementi del pensiero dello Stagirita che risultano incompatibili con il Cristianesimo, bensì contro taluni princìpi della sua ontologia, gnoseologia e filosofia della natura. In questo periodo, per esempio, viene riproposta e sviluppata la teoria dell'*impetus* (formulata per la prima volta, come si è detto, da Giovanni Filopono nel suo commento alla *Fisica* aristotelica), la quale prepara l'avvento della dinamica moderna. Nel suo trattato giovanile *Sul movimento* [*De motu*], anche Galilei si richiamerà a questa teoria. Inoltre, come ricorda Francesco Bottin,

> (...) vi è un punto, che è di fondamentale importanza nella rivoluzione scientifica del Galilei in relazione al quale si può oggi parlare con una certa sicurezza (...) di un effettivo ed essenziale ruolo svolto dalla fisica medievale nella nascita della scienza moderna e in particolare nella formulazione della legge sulla caduta dei gravi. Si tratta del teorema mertoniano dell'accelerazione uniforme, visto naturalmente all'interno della teoria generale dell'*impetus*.[11]

[11] F. Bottin, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggioli, Rimini 1982, p. 326.

9.3.1 L'Umanesimo e la contrapposizione fra Platone e Aristotele

L'aristotelismo, irrigidendosi sempre più in formulazioni dogmatiche, si trasforma a poco a poco in un movimento culturale di retroguardia. Quel primato nel campo del sapere che Dante aveva assegnato ad Aristotele, alle soglie dell'Umanesimo Francesco Petrarca (1304-1374) lo riconosce invece a Platone. È a quest'ultimo, in effetti, che per lo più si dirigono le predilezioni degli umanisti, i quali, in parallelo, oppongono sovente un netto rifiuto ad Aristotele.

Nel contempo, ha luogo in quest'epoca una *nuova* ricezione dello Stagirita. Le sue opere sono infatti pubblicate, così come quelle di molti altri autori antichi, nel testo originale, e vengono tradotte tanto in latino quanto nelle lingue volgari. Il modello di tutte le successive edizioni del *Corpus Aristotelicum* è costituito dall'"Aldina" in cinque volumi, pubblicata a Venezia presso Aldo Manuzio negli anni dal 1495 al 1498. Né si deve dimenticare che nell'Umanesimo italiano l'*Etica Nicomachea* viene intensamente letta e meditata.

Una nuova immagine di Aristotele

D'altro canto, l'immagine dello Stagirita si modifica ora radicalmente: nasce lo stereotipo, destinato a larga fortuna, di un'antinomia di fondo fra Platone e Aristotele. Platone – dal quale si sentono attratti soprattutto i cultori delle lettere e gli spiriti più profondamente religiosi – diviene il simbolo di una prospettiva religioso-spiritualistica, orientata verso la trascendenza, laddove Aristotele – cui invece si rivolgono le preferenze degli studiosi della natura e degli spiriti laici – diventa l'emblema di una visione essenzialmente naturalistico-empiristica della realtà.

Il celebre affresco raffigurante la *Scuola di Atene*, dipinto da Raffaello nella Stanza della Segnatura in Vaticano, rende mirabilmente siffatta contrapposizione. Il pittore rappresenta Platone che addita invisibili altezze metafisiche, mentre Aristotele indica con la mano il mondo visibile dell'esperienza: da una parte, dunque, lo spiritualismo platonico, dall'altra il naturalismo peripatetico. Il contrasto è sottolineato «dalla tensione degli sguardi che [i due filosofi] si rivolgono con durezza l'un l'altro» (Leonid Mihailovic Batkin) e viene confermato dall'identità dei personaggi storici o allegorici che accompagnano i due maestri: dalla parte di Aristotele troviamo maghi e filosofi naturali, dal lato di Platone moralisti e sapienti.[12]

[12] Non va tuttavia trascurata la circostanza che nell'affresco Platone reca con sé il *Timeo*, dialogo di argomento cosmologico, e Aristotele, invece, l'*Etica*,

La controversia dei dotti bizantini

Il primo ad affermare l'opposizione fra Platone e Aristotele fu Giorgio Gemisto Pletone (1355 ca - 1452 ca), giunto in Italia da Costantinopoli in occasione dei concili di Ferrara e di Firenze (1438-1445). Pletone si proponeva di riunificare le diverse fedi sulla base del platonismo (neoplatonicamente inteso), che riteneva incomparabilmente superiore all'aristotelismo. Nel suo scritto *Sulle differenze di Aristotele rispetto a Platone* [*Perì ôn Aristotéles pròs Plátona diaphéretai*], del 1439, il dotto bizantino accusa lo Stagirita, tra l'altro, di aver concepito il mondo come eterno, di aver ridotto Dio alla funzione di Primo Motore e di aver altresì interrotto l'aurea tradizione della filosofia greca, trasmessa dal pitagorismo e ancora custodita da Platone.

L'opera di Pletone scandalizzò gli aristotelici e diede il via a una serie di scritti polemici. Alla controversia prese parte Giorgio Scolario Gennadio (1405 ca - 1472), che nel 1443/44 compose il trattato *Sulle difficoltà di Pletone in relazione ad Aristotele* [*Katà tôn Pléthonos aporiôn ep'Aristotélei*], in cui si schierava a favore dello Stagirita. Dal canto suo, Giorgio da Trebisonda o Trapezunzio (1394-1472/73) nel suo celebre *Confronto dei filosofi Platone e Aristotele* [*Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*] del 1458 – la prima grande opera in latino redatta nel quadro della controversia (lo scritto fu pubblicato nel 1523 col titolo: *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*) – replicò a Pletone che proprio grazie ad Aristotele, superiore a Platone in tutte le discipline filosofiche, la teologia cristiana aveva potuto attingere la sua perfezione.

Al Trapezunzio rispose un allievo di Pletone, Giovanni Bessarione (1403 ca - 1472), con l'opera *Contro il calunniatore di Platone* [*In calumniatorem Platonis*], la prima trattazione completa del pensiero platonico composta in Occidente. Lo scritto di Bessarione ebbe, tra l'altro, l'effetto di destare un vivo interesse per la filosofia platonica: è precisamente in tale rinnovato clima intellettuale che si colloca la traduzione in latino dei dialoghi di Platone condotta a termine (1468) da Marsilio Ficino (1433-1499).

---

quasi che Raffaello volesse suggerire una sintesi fra le due posizioni antitetiche.

9.3.2 L'aristotelismo rinascimentale

I già menzionati Giorgio Gennadio e Giorgio Trapezunzio vanno considerati, assieme a Teodoro Gaza (1398-1475) e a Ermolao Barbaro (1453-1493), gli iniziatori dell'aristotelismo rinascimentale. Il Trapezunzio, oltre a tradurre scritti aristotelici, redasse commenti, in particolare ai trattati logici. Anche Teodoro Gaza fece traduzioni (per la verità, più eleganti che fedeli) di opere di Aristotele e Teofrasto; per parte sua, Ermolao Barbaro – il quale nel 1484 aprì nella propria casa veneziana una scuola per lo studio di Aristotele – tradusse non soltanto testi aristotelici, ma anche i commentari di Temistio (da menzionare pure l'eccellente traduzione della *Metafisica* fatta da Bessarione). L'Aristotele che vide la luce in tale contesto non era soltanto antiplatonico, ma anche antiscolastico: Ermolao Barbaro considerava Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, come pure Averroè, dei "barbari"

Averroisti e alessandristi

Fra gli aristotelici rinascimentali si delinearono due orientamenti principali, che si distinsero fra loro soprattutto per il diverso atteggiamento che assunsero in rapporto al problema dell'anima. Da un lato, gli averroisti ponevano l'accento sull'unità dell'intelletto possibile; dall'altro, gli alessandristi – così chiamati perché si richiamavano all'interpretazione di Alessandro di Afrodisia – sottolineavano la mortalità dell'anima. Col tempo, comunque, le due correnti smussarono i punti di contrasto e alla fine si fusero.

L'iniziatore dell'alessandrismo fu il mantovano Pietro Pomponazzi (1462-1525). Contrapponendosi tanto all'aristotelismo tomista quanto a quello averroistico (che aveva il suo centro nell'Università di Padova), nel *Trattato sull'immortalità dell'anima* [*Tractatus de immortalitate animae*], pubblicato nel 1516, Pomponazzi sostenne che, poiché l'intelletto umano dipende dalla materia quale oggetto di conoscenza (*tamquam objectum*), l'anima umana è in assoluto (*simpliciter*) mortale, e solo sotto un certo rispetto (*secundum quid*) immortale; realmente immortale (*vere immortalis*) è soltanto l'intelletto attivo, cioè Dio. Questa dottrina fu condannata dalle autorità ecclesiastiche nel 1512.

Tra gli aristotelici che in varia misura si richiamarono all'averroismo, vanno segnalati Nicoletto Vernia (1420-1499), professore a Padova e maestro di Pomponazzi; Agostino Nifo (1469/70-1539/46), che in séguito, tuttavia, si avvicinò al tomismo e scrisse allora (1518) un trattato

Sull'immortalità dell'anima [*De immortalitate animae*] – dedicato a Leone X – per confutare l'opera omonima di Pomponazzi; Alessandro Achillini (1463-1512), che insegnò filosofia e medicina, e in questa seconda disciplina non esitò a contraddire Galeno, e infine Marco Antonio Zimara (1470 ca - prima del 1537).

Seguace di Pomponazzi fu invece Simone Porzio (propriamente Simone Porta, 1496-1554), professore nello Studio pisano e autore di una *Disputa sulla mente umana* [*De humana mente disputatio*] pubblicata nel 1551. Alla posizione alessandrista si accostarono pure Jacopo Zabarella (1533-1589), sul quale ritorneremo, e Cesare Cremonini (1550/53-1631): questi, che fu chiamato "*Aristoteles redivivus*", insegnò per molti anni all'Università di Padova e fu amico di Galilei, pur se contrario alle sue teorie.[13]

Dal canto suo, Andrea Cesalpino (1519-1603), detto dai contemporanei il "papa dei filosofi", professore di medicina a Pisa e poi alla "Sapienza" di Roma, interpretò il pensiero aristotelico in chiave naturalistica. Appassionato non solo di filosofia e medicina, ma anche di botanica e mineralogia, egli scoprì (precorrendo William Harvey) la circolazione polmonare, e illustrò tale scoperta nei *Cinque libri di questioni peripatetiche* [*Quaestionum peripateticarum libri* V], pubblicati nel 1571.

Nato in Italia, l'aristotelismo rinascimentale si diffuse ben presto oltralpe. Si occupò intensamente dello Stagirita il padre dell'Umanesimo francese, Jacques Lefèvre d'Étaples (1460 ca - 1536): ispirato da una profonda religiosità, questi voleva conciliare ragione e misticismo o, come si esprimeva, l'Aristotele «umano» e quello «divino». Per parte sua, Pietro Ramo (Pierre de la Ramée, 1515-1572), autore, tra l'altro, di commenti alla *Fisica* e alla *Metafisica*, criticò la logica aristotelica e nelle sue *Istituzioni dialettiche* [*Dialecticae institutiones*], del 1543, propose una riforma del procedimento sillogistico.

9.3.3 Riforma e Controriforma

Un discorso a parte va riservato all'atteggiamento che nell'età della Riforma e della Controriforma assunsero verso Aristotele gli opposti schieramenti religiosi.

[13] Su di lui cfr. Ch.B. Schmitt, *Cesare Cremonini, un aristotelico al tempo di Galilei*, Centro tedesco di studi veneziani, Venezia 1980.

Lutero e Melantone

La posizione di Martin Lutero (1483-1546) non fu, invero, univoca. Fortemente influenzato da Agostino, l'iniziatore della Riforma protestante vide nella filosofia aristotelica una forza intellettuale che minacciava di scardinare i contenuti della Rivelazione, e in particolare le dottrine del peccato originale e della crocifissione di Gesù. Pertanto, egli non esitò a rivolgere dure critiche allo Stagirita. Nella *Disputa contro la teologia scolastica* [*Disputatio contra scholasticam theologiam*], del 1517, Lutero arrivò a contrapporre all'opinione di molti scolastici, secondo cui non si poteva diventare teologi senza Aristotele, la tesi contraria: «Nessuno diventa teologo, se non lo diventa senza Aristotele» («*Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus.* [...] *Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele*»).[14] Tuttavia, tenne dei corsi sull'*Etica Nicomachea*, della quale lodò il libro sulla giustizia (il V) come l'opera migliore di Aristotele, e raccomandò di leggere l'*Organon*, la *Retorica* e la *Poetica*.

Ben presto, in ogni caso, la teologia protestante finì col ricorrere proprio allo Stagirita per elaborare il proprio sistema dottrinale. Nacque così, per merito, in primo luogo, di Filippo Melantone (Philipp Schwarzerd, 1497-1560), una sorta di Scolastica protestante, basata soprattutto sui *Topici*, sulla *Fisica*, su *L'anima* e sulle *Etiche* di Aristotele; col tempo, essa utilizzerà – per esempio, con Jakob Thomasius (1622-1684), maestro di Leibniz e padre di Christian Thomasius – anche la *Metafisica*.

La Seconda Scolastica

Nello stesso periodo, nell'area cattolica si verificò una vera e propria rinascita della filosofia aristotelica, sia pure calata negli schemi del pensiero scolastico e, soprattutto, tomista. Tale rinascita si dovette principalmente all'opera svolta dai domenicani e dai gesuiti (il cui ordine fu fondato nel 1540) in connessione con la loro attività a favore della Controriforma.

Fra i domenicani, va ricordato in primo luogo Tommaso de Vio, detto il Caietano (1469-1534), che commentò le opere aristoteliche di logica e *L'anima*, e fu celebre soprattutto per la sua dottrina dell'analogia. Dopo il concilio di Trento si segnalarono, tra gli altri, il domenicano Domingo de Soto (1494-1560), professore all'Università di Salamanca e commentatore della *Fisica* e de *L'anima*, e il gesuita Francisco de Toledo (1532-

[14] *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, H. Böhlau, Weimar 1883, vol. I, p. 226.

1596), autore di commenti alle opere di logica, alla *Fisica*, a *La generazione e la corruzione* e a *L'anima*.

Il gesuita portoghese Pedro da Fonseca (1528-1599), dal 1557 al 1561 professore di filosofia al Colégio das Artes di Coimbra, redasse una serie di commenti alle opere dello Stagirita, i cosiddetti *Coninbricenses*, che si diffusero in tutta Europa e gli valsero l'appellativo di "Aristotele portoghese". In particolare, il suo commento alla *Metafisica* [*Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Roma 1577 (vol. I), ivi 1589 (vol. II), Evora 1604 (vol. III), Lione 1612 (vol. IV)]

> (...) costituisce il primo commento moderno alla *Metafisica* di Aristotele, non tanto per il contenuto filosofico quanto per il rapporto filosofico con il testo.[15]

Va infine menzionato il domenicano Francisco Suárez (1548-1617), chiamato *doctor eximius*, che insegnò a Segovia, a Valladolid, ad Avila, a Roma presso il Collegio Romano (ove fu in contatto con il cardinale Roberto Bellarmino [1542-1621]), ad Alcalá e infine, a partire dal 1597, a Coimbra. Le sue *Disputazioni metafisiche* [*Disputationes metaphysicae*], pubblicate in due volumi a Salamanca nel 1597, costituiscono l'ultimo compendio sistematico della metafisica scolastica e segnano il vertice della cosiddetta Seconda Scolastica.

9.3.4 La reazione antiaristotelica

Nel frattempo, però, la linea principale del pensiero moderno si volgeva in tutt'altra direzione: la sua divaricazione rispetto alla filosofia aristotelica si fece con l'andare del tempo sempre più netta, e assunse non di rado il carattere e i toni di una vera e propria contrapposizione. Diversamente da quanto era accaduto nel medioevo, in quest'epoca i grandi rinnovamenti intellettuali non furono più ispirati in modo sostanziale da Aristotele; spesso, anzi, il pensiero dello Stagirita parve ostacolarli.

Il processo di affrancamento dal retaggio aristotelico ebbe luogo sia nelle scienze naturali, che adottarono un'impostazione matematico-sperimentale, sia sul versante propriamente filosofico, ove le correnti più innovatrici – il soggettivismo cartesiano e l'empirismo inglese – avevano

[15] F. Volpi, art. "Fonseca, Pedro da: *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*", in Id. (a c. di), *Dizionario delle opere filosofiche*, Paravia-Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 384.

ormai ben poco in comune con la filosofia dello Stagirita, sia, infine, nella riflessione politica, ove a partire da Hobbes prevalse il contrattualismo.

1 - La rivoluzione scientifica

La prima offensiva contro Aristotele partì dalle scienze naturali – in particolare dall'astronomia e dalla fisica – e, al tempo stesso, dal mondo della tecnica, orientato ad acquisire il controllo della natura. Non va dimenticato, tuttavia, che la pratica del commento alle opere di logica e di filosofia naturale dello Stagirita diede un apporto sostanziale all'elaborazione dei princìpi metodologici di cui poi si avvalsero i padri della rivoluzione scientifica.

Jacopo Zabarella

Al riguardo, un contributo decisivo venne dall'Università di Padova, ove la riflessione sulla metodologia e l'epistemologia aristoteliche costituiva fin dal tempo di Pietro d'Abano (1257-1315) una solida tradizione, destinata a culminare nell'attività del già menzionato Jacopo Zabarella.

Nelle sue opere di logica (*Opera logica*, Venezia 1578), e in ispecie nel *De methodis* e nel *De regressu*, Zabarella distingue, sulla linea di una nuova interpretazione della logica aristotelica, il metodo «risolutivo», procedente dagli effetti alle cause, e quello «compositivo», dalle cause agli effetti, e propone di combinare i due metodi nella concreta attività d'indagine. In tal modo, lo studioso patavino teorizza «un procedimento che, pur nel suo rigore formale, permette di comprendere il mondo dell'esperienza empirica» (Gian Franco Frigo). Galileo Galilei (1564-1642) si richiamerà proprio al metodo risolutivo-compositivo di Zabarella, al quale conferirà però un carattere quantitativo, e al medesimo metodo farà riferimento pure Thomas Hobbes (1588-1679).

Nascita della moderna visione del cosmo

Per lo più, tuttavia, la ricerca scientifica deve confrontarsi e scontrarsi, nei suoi settori più avanzati, con un aristotelismo tenacemente abbarbicato alle dottrine del maestro e avverso alle nuove teorie ed esperienze.

Sarebbe illegittimo classificare Niccolò Copernico (1473-1543) semplicemente come un antiaristotelico. Gli storici della scienza – in particolare Thomas Samuel Kuhn – hanno infatti mostrato come il grande astronomo, nonostante il processo rivoluzionario al quale dà avvio, sia

sotto molti rispetti un "conservatore": il suo sistema conserva infatti parecchi elementi della fisica e della cosmologia aristoteliche (perfezione del moto circolare, sfere celesti ecc.). Al tempo stesso, naturalmente, il modello eliocentrico copernicano si pone in contrasto con la visione geocentrica dello Stagirita.

Giordano Bruno (1548-1600) giunge ad affermare che due soli capitoli di Copernico rappresentano un contributo alla conoscenza superiore a quello fornito da Aristotele e da tutti i peripatetici messi insieme. Più articolata la valutazione di Galilei. Lo scienziato toscano sottolinea la differenza esistente fra l'attitudine critica dello Stagirita e l'ottuso dogmatismo degli aristotelici del tempo, deplorando che si siano investite di tanta autorità le parole di Aristotele, non il suo spirito d'indagine. Lo Stagirita – afferma Galilei nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Firenze 1632) – se avesse avuto a disposizione il telescopio, senza dubbio avrebbe contribuito lui stesso alle nuove idee. Nel medesimo *Dialogo*, lo scienziato fiorentino pone in luce l'inadeguatezza del sistema "aristotelico-tolemaico" e illustra gli elementi a favore di quello copernicano.

È noto come nel 1633 Galilei sia stato costretto ad abiurare il suo "errore" eliocentrico. A dispetto della resistenza tenace opposta dalle Chiese e da gran parte del mondo universitario, le nuove idee erano però destinate a trionfare, grazie anche all'attività d'istituzioni di nuovo tipo, le accademie scientifiche, fondate in rapida successione in Germania (Leopoldina, 1652), in Italia (Accademia del Cimento, 1657), in Gran Bretagna (Royal Society, 1662) e in Francia (Académie des Sciences, 1666) e animate dall'intento di liberare la ricerca scientifica dai gravami e dai vincoli del pensiero aristotelico.

II - Le nuove correnti filosofiche

Sul versante filosofico, come si è accennato, il sistema aristotelico-tomista svolge fino alla fine del Settecento un ruolo dominante in molti collegi e università, non solo nell'area cattolica (Seconda Scolastica), ma anche in quella protestante. Il pensiero vivo segue però vie ben diverse, e lo Stagirita finisce con l'essere quasi dimenticato. Il caso di Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), che con spirito originalissimo cerca di mediare fra la filosofia aristotelica e le nuove correnti di pensiero, rappresenta un'eccezione.

D'altro canto, pur se, nel complesso, la filosofia e la scienza di questi secoli si pongono nel segno di un depotenziamento e di una marginaliz-

zazione progressivi di Aristotele, in alcuni àmbiti il pensiero dello Stagirita conserva un'importanza notevole. Si pensi, per quel che concerne l'estetica, alla vitalità dimostrata – in un arco di tempo che va dal Rinascimento all'Ottocento – dalla *Poetica* aristotelica: un'opera con la quale si confrontano, tra gli altri, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) e il nostro Giacomo Leopardi (1798-1837).

Il criticismo di Immanuel Kant (1724-1804) si colloca interamente nell'alveo del soggettivismo moderno, e di fatto contribuisce a minare ulteriormente l'autorità dello Stagirita. Nondimeno, il grande filosofo tedesco utilizza ampiamente, in particolare nella *Critica della ragione pura* [*Kritik der reinen Vernunft*] (1ª ed. J.F. Hartknoch, Riga 1781; 2ª ed. rielab. ivi 1787), concetti e princìpi aristotelici, che gli vengono dalla tradizione aristotelica tedesca, soprattutto attraverso la mediazione di Christian Wolff (1679-1754).

9.4 L'Ottocento

Dopo tale periodo di (parziale) eclissi del pensiero aristotelico, nell'Ottocento la situazione muta radicalmente, in particolare per effetto, da un lato, della rivalutazione dello Stagirita da parte di Hegel e, dall'altro, dell'edizione del *Corpus Aristotelicum* per iniziativa della Reale Accademia Prussiana delle Scienze.

9.4.1 La rivalutazione hegeliana di Aristotele

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), il massimo rappresentante dell'Idealismo tedesco, è il primo grande filosofo che dopo molto tempo studia a fondo – addirittura nell'originale – l'opera di Aristotele. Il pensatore di Stoccarda si pronunzia in termini assai netti a favore dello Stagirita soprattutto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*], nate da una serie di corsi universitari tenuti ad Heidelberg nel 1816-17 e nel 1817-18 e a Berlino negli anni 1819, 1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28 e 1829-30, e pubblicate postume in tre volumi, a cura di Karl Ludwig Michelet, fra il 1833 e il 1836 (Duncker e Humblot, Berlin; 2ª ed. con ampliamenti ivi 1840-1844).

I giudizi che Hegel formula qui su Aristotele manifestano uno schietto entusiasmo. Com'egli afferma, lo Stagirita è «uno dei più ricchi e profondi genii scientifici che siano mai esistiti, un uomo cui nessuna

età può porre a fianco l'eguale».[16] Il filosofo tedesco critica altresì con durezza l'ignoranza dei propri contemporanei intorno al pensiero aristotelico:

> A nessun altro filosofo è stato fatto più grave torto, con tradizioni scevre di ogni ombra di pensiero che si sono tramandate intorno alla sua filosofia e che sono in auge anche oggi, sebbene egli per tanti secoli sia stato il maestro di tutti i filosofi. Infatti a lui si attribuiscono opinioni diametralmente opposte alla sua filosofia. Mentre Platone è molto letto, i tesori aristotelici per secoli fino all'età moderna sono rimasti pressoché sconosciuti, e intorno a lui prevalgono i più infondati pregiudizi. Quasi nessuno conosce le sue opere speculative, logiche; a quelle circa la storia naturale si è resa modernamente una certa giustizia, non così alle sue vedute filosofiche. Per esempio, è opinione quasi universale che la filosofia aristotelica e la platonica siano diametralmente opposte come realismo a idealismo: e l'aristotelica sarebbe realismo nella forma più triviale. (...) Di fatto Aristotele ha superato per profondità speculativa Platone, giacché conobbe la più profonda tra le speculazioni, l'idealismo, e vi si attenne, nonostante la parte amplissima concessa all'empirismo.[17]

Hegel apprezza la dottrina aristotelica dell'anima, ma anche la metafisica dello Stagirita e, in particolare, la concezione di Dio come «pensiero di pensiero» [*nóesis noéseos*]. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*] (Oßwald, Heidelberg 1817; 2ª ed. riv. e ampliata, ivi 1827),[18] il filosofo tedesco fa culminare la forma più alta dello Spirito assoluto, la filosofia, nel concetto aristotelico dell'autoriflessione dello Spirito divino: a partire dalla seconda edizione, l'opera si conclude con la citazione del passo della *Metafisica* in cui lo Stagirita descrive l'atto puro come pensiero che pensa se stesso.

Anche la filosofia del diritto di Hegel è influenzata da Aristotele. Il filosofo di Stoccarda si discosta, infatti, dalle molteplici forme del contrattualismo moderno, che partono da individui compiuti e "atomici", e

[16] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a c. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1930-1945 (4 voll.) [rist. La Nuova Italia, Scandicci 1981], vol. II, p. 275.

[17] Ivi, p. 276.

[18] Ed. it.: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a c. di B. Croce, Laterza, Bari 1907 (Roma-Bari 1994[8]).

richiamandosi allo Stagirita – per il quale la *pólis* sorge da relazioni sociali elementari –, mostra come

> (...) all'individualità appartenga una coscienza di sé che può formarsi soltanto in processi d'interazione e comunicazione interpersonale e che rende possibile una vita pienamente realizzata solo in forme istituzionali: la famiglia, la società civile e lo Stato.[19]

Ben si comprende, allora, come Hegel giunga ad affermare che

> (...) se (...) la filosofia venisse presa sul serio, non vi sarebbe cosa più degna che tenere un corso di lezioni su Aristotele, il più degno d'essere studiato fra gli antichi filosofi.[20]

Anche Karl Marx (1818-1883), formatosi alla scuola hegeliana, apprezza altamente il pensiero aristotelico, e in particolare le riflessioni dello Stagirita sull'economia, tra cui la celebre distinzione fra "valore d'uso" e "valore di scambio" che si trova nel libro I della *Politica* (cfr. *supra*, cap. 7, § 7.1.2). Ne *Il Capitale. Critica dell'economia politica* [*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*] (Meissner, Hamburg 1867 [vol. I]; ivi 1885-1894 [voll. II e III] a c. di Friedrich Engels),[21] il filosofo di Treviri ricorda Aristotele come il «grande ricercatore» e addirittura il «massimo pensatore dell'antichità», che «per primo ha analizzato la forma del valore, così come molte forme di pensiero, forme di società e forme naturali» (I, 1, 1).

9.4.2 L'edizione curata da Immanuel Bekker

L'altro avvenimento cui si è fatto cenno è costituito dall'edizione del *Corpus Aristotelicum* promossa dalla Reale Accademia Prussiana su impulso di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). L'edizione uscì in cinque volumi negli anni dal 1831 al 1870 presso l'editore Georg Reimer sotto il titolo: *Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica.*

Nell'anno della morte di Hegel (1831) apparvero i primi due volumi (*Aristoteles Graece*), a cura di Immanuel Bekker, con il testo greco stampato su due colonne (quella di sinistra viene indicata convenzionalmente

---

[19] O. Höffe, *Aristoteles*, cit., p. 299.

[20] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 293.

[21] Ed. it.: K. Marx, *Il Capitale*, a c. di D. Cantimori, R. Panzieri e M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1951-1956 (1970[7]), 3 voll.

con *a*, quella di destra con *b*). Tale edizione costituisce da allora l'edizione di riferimento: ancor oggi le opere aristoteliche, per quanto disponibili in testi migliorati, sono citate secondo le pagine, le colonne e le righe di Bekker (l'edizione è stata ripubblicata con correzioni a cura di Olof Gigon [W. de Gruyter, Berlin 1960-1961]).

Sempre nel 1831 uscì il III volume (*Aristoteles Latine*), contenente traduzioni latine rinascimentali di testi aristotelici. Il IV volume (*Scholia in Aristotelem*), a cura di Christian August Brandis, raccoglie gli scolii, e venne edito nel 1836. Infine, il V volume (*Aristotelis Fragmenta*), pubblicato nel 1870, comprende, oltre ai frammenti raccolti da Valentin Rose, supplementi agli *Scholia in Aristotelem* a cura di Hermann Usener, nonché l'*Index Aristotelicus* preparato da Hermann Bonitz. Quest'ultimo, oltre a redigere l'*Index*, che costituisce tuttora uno strumento indispensabile di lavoro, diede una nuova edizione critica, accompagnata da un eccellente commento, della *Metafisica* (*Aristotelis Metaphysica, recognovit et enarravit H. Bonitz*, A. Marcus, Bonn 1848-1849, 2 voll.).

Va altresì ricordato che sempre la Reale Accademia Prussiana ha pubblicato, tra il 1882 e il 1909 (Georg Reimer Verlag, Berlin), i *Commentaria in Aristotelem Graeca*, in 23 volumi: se ne veda l'elenco *infra*, al punto 2. della bibliografia. Di tali commentari è attualmente in corso di pubblicazione, sotto la direzione di Richard Sorabji, la traduzione in lingua inglese, nella serie "The Ancient Commentators on Aristotle" (Cornell University Press, Ithaca [NY]-London 1989 ss.).

9.4.3 Trendelenburg e Brentano

Friedrich Adolph Trendelenburg (1802-1872) si formò come filologo alla scuola di Bekker e di Brandis; in filosofia subì invece l'influenza del pensiero kantiano. A lui dobbiamo, oltre a un volume (*Elementa logices Aristotelicae. Excerpta ex Organo Aristotelis*, Bethge, Berlin 1836) nel quale vengono presentati e commentati in modo sistematico e con pregevole chiarezza i testi fondamentali della logica aristotelica, una *Storia della dottrina delle categorie* [*Geschichte der Kategorienlehre*] (Bethge, Berlin 1846),[22] che tratta principalmente di Aristotele, e l'edizione critica con commento de *L'anima* (*Aristotelis De anima libri tres*, Walz, Jena 1833; 2ª ed. riv. e ampl. Weber, Berlin 1877).

[22] Trad. it. parziale: F. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, a c. di G. Reale e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994.

Di particolare interesse l'opera sulle categorie, in cui Trendelenburg propose per primo d'interpretare le categorie aristoteliche in chiave grammaticale (cfr. *supra*, cap. 2, § 2.2.2). Questa tesi suscitò un vivace dibattito e pose la dottrina delle categorie dello Stagirita al centro dell'interesse degli studiosi.

Discepolo di Trendelenburg fu Franz Brentano (1838-1917) il quale, «nato – come scrisse in una lettera del 1916 – in un'epoca di rovina lamentevolissima della filosofia, non [poté] trovare nessun migliore [maestro] di Aristotele». Di Brentano va qui ricordata, in ispecie, l'opera *Sul molteplice significato dell'essere secondo Aristotele* [*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*], pubblicata nel 1862 (Herder, Freiburg i.Br.),[23] la quale costituiva la sua tesi di dottorato, preparata sotto la guida di Trendelenburg e presentata *in absentia* all'Università di Tubinga.

Nella monografia, Brentano formula una nuova interpretazione dell'ontologia aristotelica (cfr. *supra*, cap. 5, § 5.7.3). Dopo aver ricostruito la "tavola" dei significati dell'essere secondo lo Stagirita – (1) l'essere per accidente o in sé; (2) l'essere come vero o come falso; (3) l'essere secondo le categorie; (4) l'essere secondo la potenza o l'atto – e aver mostrato che il significato più importante è il terzo, quello secondo le categorie, Brentano individua il fondamento unitario dell'intero sistema nella prima categoria, quella della *sostanza* [*ousía*]. L'ontologia viene quindi reinterpretata come "ousiologia", cioè come dottrina della sostanza e dei suoi attributi. «Richiamando l'attenzione sulla centralità del problema dell'essere, la dissertazione di Brentano ha posto le basi per la rivendicazione del primato dell'ontologia contro la priorità accordata dalla filosofia moderna alla gnoseologia» (F. Volpi): una rivendicazione destinata a venire ripresa e sviluppata alcuni decenni più tardi dalla Neoscolastica. Inoltre, come vedremo, l'interpretazione brentaniana di Aristotele esercitò un'influenza decisiva su Heidegger (che lesse attentamente la dissertazione di Brentano già negli anni del liceo).

[23] Trad. it.: F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a c. di G. Reale e S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995.

9.4.4 Filologi e storici della filosofia

La schiera dei grandi filologi che in quest'epoca si occuparono di Aristotele è assai nutrita: oltre agli studiosi già menzionati, vanno ricordati per l'Ottocento almeno Heinrich Maier, Albert Schwegler e Theodor Waitz; per i primi decenni del Novecento, Hans Friedrich August von Arnim, Werner Jaeger (su cui torneremo fra poco), Léon Robin e William David Ross.

Per quel che concerne la storiografia filosofica, è necessario citare, anche per l'influenza che esercitò, il vol. II, 2 (*Aristoteles und die alten Peripatetiker*) della grande opera – la cui pubblicazione ebbe inizio nel 1844 – di Eduard Zeller (1814-1908): *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* [*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*] (5ª ed. Reisland, Leipzig 1919-1923).[24] Secondo l'interpretazione zelleriana, Aristotele cercò di armonizzare il concetto puro con l'esperienza; non riuscì, però, nel suo intento, a causa dell'inconciliabilità dell'universale con l'individuale (che per lui rimane, così, inconoscibile). L'influente – e magistrale – presentazione di Zeller ebbe, tra le altre conseguenze, anche quella di consolidare l'immagine tradizionale di un Aristotele sistematico, destinata a dominare fino ai primi decenni del Novecento.

9.5 Il Novecento

9.5.1 Werner Jaeger e il metodo genetico

Passando al Novecento, in primo luogo si deve parlare dell'interpretazione genetica di Jaeger, che per un certo periodo parve rivoluzionare la "lettura" di Aristotele. Werner Jaeger (1888-1961), discepolo del grande filologo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), pubblicò nel 1923 l'opera *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale* [*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*] (Weidmann, Berlin)[25] in cui cercava di ricostruire la storia spirituale dello Stagirita dal periodo accademico agli ultimi anni.

---

[24] La pubblicazione dell'opera in traduzione italiana è cominciata a Firenze, presso La Nuova Italia, nel 1932, sotto la direzione dapprima di R. Mondolfo, poi di V.E. Alfieri. Il volume che qui interessa – vol. VI: *Aristotele e i Peripatetici più antichi* –, curato da A. Plebe, è uscito ivi nel 1966.

[25] Trad. it.: W. Jaeger, *Aristotele: prime linee di una storia della sua evolu-*

Secondo Jaeger, in sostanza, Aristotele passò da una fase platonica a un interesse sempre più vivo per l'esperienza e per il mondo della natura. In termini più precisi, (I) nel periodo accademico lo Stagirita avrebbe fedelmente aderito al platonismo; (II) quindi, negli anni immediatamente successivi alla morte di Platone, avrebbe cominciato a muovere delle critiche al pensiero del maestro, pur senza rifiutarlo *in toto*: in questa fase, egli avrebbe concepito la metafisica come dottrina del soprasensibile. (III) In séguito, Aristotele avrebbe rivolto il proprio interesse alle sostanze immanenti, e in tale quadro avrebbe reinterpretato la metafisica come fenomenologia dei diversi significati dell'essere. (IV) Negli ultimi anni, infine, lo Stagirita si sarebbe occupato in modo pressoché esclusivo delle scienze empiriche.

Jaeger ritiene che le tracce di una tale evoluzione dal platonismo all'empirismo siano individuabili non soltanto in tutte le parti della filosofia aristotelica, ma anche all'interno delle singole opere "esoteriche". Queste, infatti, sarebbero costituite da "strati" successivi, ciascuno dei quali riconducibile a una diversa fase dell'evoluzione spirituale dello Stagirita. Di conseguenza, gli scritti "esoterici" sarebbero privi non soltanto di unità letteraria, ma anche di omogeneità speculativa e, quindi, di unità filosofica.

Limiti dell'interpretazione jaegeriana

Le conclusioni jaegeriane, inizialmente accolte con entusiasmo da non pochi studiosi, hanno tuttavia palesato ben presto – proprio saggiate con l'ausilio del metodo genetico – la loro strutturale debolezza. Così, per esempio, Hans von Arnim ha mostrato come si possa addirittura ribaltare la linea evolutiva ipotizzata da Jaeger, giungendo a cogliere nel pensiero aristotelico un itinerario dall'empirismo al recupero del platonismo. Dal canto suo, lo svedese Ingemar Düring (la cui monografia su Aristotele, da noi frequentemente citata, costituisce l'opera più importante sullo Stagirita che sia stata pubblicata nella seconda metà del Novecento) ha chiarito come Aristotele non sia mai stato, nemmeno nel periodo accademico, un platonico "di stretta osservanza", nel senso inteso da Jaeger, e abbia sempre avuto un pensiero autonomo.

Alla prova dei fatti, il metodo genetico si è rivelato inutilizzabile, in quanto ha permesso di dimostrare tutto e il contrario di tutto: per uti-

---

zione spirituale, a c. di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935 (più volte ristampata).

lizzare le categorie dell'epistemologia contemporanea, qualsiasi ipotesi interpretativa che si basi sulla sua applicazione non è falsificabile e, dunque, non è neppure scientifica. Va inoltre considerato, come ha puntualizzato Giovanni Reale, che gli scritti aristotelici sono sempre rimasti sotto il diretto controllo dell'autore, il quale nel corso del tempo li ha elaborati, corretti e modificati: in tal modo, essi hanno assunto precisamente quella forma che lo Stagirita intendeva conferire loro. In altri termini, Aristotele, non avendo ripudiato opere o parti di esse, rimane unitariamente responsabile di ciò che esse sono. In effetti,

> (...) nessuna interpretazione filosofica di qualsivoglia autore è possibile, se non si assume il principio che questi rimane in ogni momento responsabile della totalità della propria opera, qualora non ne abbia espressamente rinnegato questa o quella parte.[26]

Conseguenze positive

La lettura jaegeriana di Aristotele, pur non avendo prodotto quella rivoluzione interpretativa che inizialmente sembrava promettere, ha comunque avuto conseguenze positive non trascurabili. Innanzi tutto, ha posto in luce la necessità di comprendere in termini nuovi il pensiero aristotelico nel suo rapporto dialettico con quello platonico, favorendo così, tra l'altro, la "riscoperta" delle opere "essoteriche" dello Stagirita. Nel suo *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (La Nuova Italia, Firenze 1936 [1973^2], 2 voll.), Ettore Bignone (1879-1953) ha interpretato la filosofia ellenistica in una nuova prospettiva proprio richiamandosi ai canoni di Jaeger e concentrando l'attenzione sui riflessi della produzione giovanile di Aristotele nelle correnti filosofiche ellenistiche (particolarmente in quella epicurea).

L'interpretazione jaegeriana, poi, oltre a promuovere una comprensione meno astratta e più "storica" del pensiero dello Stagirita, ha dato un impulso potente allo svolgimento di analisi approfondite e perfino minuziose dei testi aristotelici, grazie alle quali sono emersi parecchi elementi nuovi.

Siffatti stimoli hanno avuto effetti duraturi: a testimonianza del costante interesse degli studiosi per i molteplici aspetti della filosofia aristotelica, ricordiamo i "Symposia Aristotelica", che dal 1957 si svolgono con cadenza triennale e ai quali prendono parte i massimi aristotelisti di

[26] P. Aubenque, *Le problème de l'être...*, cit., pp. 9-10.

tutto il mondo. Degni di menzione, per la loro autorevolezza, sono pure le traduzioni e i commenti delle opere aristoteliche pubblicati nella "Clarendon Aristoteles Series", diretta prima da John Langshaw Austin e poi da John Lloyd Ackrill, e soprattutto quelli – di eccezionale rigore filologico e di altissimo livello anche dal punto di vista della storiografia filosofica – della "Deutsche Aristoteles Gesamtausgabe", fondata da Ernst Grumach e attualmente diretta da Hellmut Flashar. I volumi finora pubblicati di quest'ultima serie si collocano fra i migliori risultati delle ricerche su Aristotele degli ultimi decenni e costituiscono indispensabili punti di riferimento per ogni studioso dello Stagirita.

9.5.2 Aristotele nel dibattito filosofico del Novecento

Per quel che riguarda la presenza di Aristotele nella riflessione filosofica del Novecento, dovremo qui limitarci a qualche cenno ai principali indirizzi che si richiamano al suo pensiero.

I - La Neoscolastica

Da menzionare, in primo luogo, la Neoscolastica. Gli aristotelisti di questa corrente – attivi soprattutto in Belgio (la "Scuola di Lovanio" ha annoverato tra le sue file alcuni tra i massimi studiosi dello Stagirita: Gaston Colle, Augustin e Suzanne Mansion, Franciscus Johannes Christiaan Josef Nuyens e Gerard Verbeke), in Italia (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) e in Canada ("Pontifical Institute of Mediaeval Studies" di Toronto) – intendevano accertare la struttura e i caratteri del pensiero aristotelico, allo scopo di valutare in termini più adeguati le novità metafisiche introdotte dalla Scolastica e, soprattutto, da Tommaso d'Aquino.

II - La corrente heideggeriana

La filosofia aristotelica esercitò un'influenza profonda su Martin Heidegger (1889-1976) anche per il tramite della già citata dissertazione di Brentano *Sul molteplice significato dell'essere secondo Aristotele*. Che *Essere e tempo* [*Sein und Zeit*] (Niemeyer, Halle 1927)[27] – l'opera fondamentale di Heidegger e uno dei testi-chiave della filosofia del Nove-

[27] Ed. it.: M. Heidegger, *Essere e tempo*, a c. di P. Chiodi, Bocca, Milano 1953; poi, riveduta, Utet, Torino 1969; quindi, ulteriormente riveduta, Longanesi, Milano 1970 (1997[12]).

cento – scaturisca da un'assidua frequentazione dei testi aristotelici e da un confronto intensissimo con il pensiero dello Stagirita, si evince già da un dato statistico: Aristotele è l'autore più citato.

Secondo quanto Heidegger dichiara nel § 8, la seconda parte (mai apparsa) di *Essere e tempo* – "Linee fondamentali di una decostruzione fenomenologica della storia dell'ontologia" – avrebbe dovuto esporre, tra l'altro, l'analisi del tempo svolta da Aristotele in *Fisica* IV, 10. Nelle opere dello Stagirita il filosofo di Messkirch scopre, in effetti, un'«antropologia fenomenologica radicale» la quale presenta considerevoli punti di tangenza con la sua analitica esistenziale dell'esserci (*Dasein*). Su tale base, Heidegger mette in relazione, in modo inedito quanto suggestivo e proficuo, la trattazione aristotelica del tempo, che rientra nella filosofia della natura, con la teoria delle forme del sapere illustrata nell'*Etica Nicomachea* (cfr. *Eth. Nic.* VI e X, 6-7; si veda pure *Metaph.* I, 1-2) e con la discussione sull'essere come vero che vien svolta nella *Metafisica* (cfr. *Metaph.* IV, 7; VI, 4; IX, 10). Quest'operazione non costituisce affatto una contaminazione arbitraria di campi e problemi fra loro estranei e incompatibili: si tratta invece di un'interpretazione "integrale" la quale, superando la tradizionale separazione dell'ontologia dall'etica, fa emergere un'analisi dell'esistenza prefilosofica che viene elevata al livello di «ontologia fondamentale».

L'interesse di Heidegger per Aristotele (il filosofo tedesco non esitò a raccomandare: «Mettete da parte la lettura di Nietzsche e studiate prima per dieci o quattordici anni Aristotele») si presenta dunque nei termini di un'"appropriazione produttiva" addirittura rapace, destinata a costituire un aspetto dominante del pensiero heideggeriano anche nei decenni successivi alla stesura di *Essere e tempo*, come ha magistralmente chiarito Franco Volpi nel suo *Heidegger e Aristotele* (Daphne, Padova 1984).

Sulla linea interpretativa tracciata dal filosofo di Messkirch si collocano vari importanti studi su Aristotele, come quelli di Walter Bröcker,[28] Karl Ulmer[29] ed Ernst Tugendhat;[30] da menzionare, inoltre, le pagine

[28] Cfr. W. Bröcker, *Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1935 (1987[5]).

[29] Cfr. K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Niemeyer, Tübingen 1953.

[30] Cfr. E. Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Alber, Freiburg i.Br.-München 1956 (1988[4]).

sull'"Attualità ermeneutica di Aristotele" che si trovano in *Verità e metodo* [*Wahrheit und Methode*] (Mohr, Tübingen 1960)[31] di Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Tra gli interpreti dello Stagirita influenzati dalla prospettiva heideggeriana vanno altresì citati l'italiano Leo Lugarini[32] e il francese Pierre Aubenque, autore, quest'ultimo, di due monografie di eccezionale valore: *Il problema dell'essere in Aristotele* [*Le problème de l'être chez Aristote*] (PUF, Paris 1962 [2002^3]) e *La prudenza in Aristotele* [*La prudence chez Aristote*] (PUF, Paris 1963 [2002^3]).

III - LA "RIABILITAZIONE DELLA FILOSOFIA PRATICA"

La "Riabilitazione della filosofia pratica" (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*), iniziatasi in Germania intorno alla metà del Novecento, fin dal principio si è richiamata in termini privilegiati al pensiero dello Stagirita. È infatti nel segno di Aristotele, oltreché di Hegel, che ha avuto luogo il rinnovamento della filosofia politica promosso da Joachim Ritter. Successivamente, vari pensatori, tra i quali Theodor Viehweg e Wilhelm Hennis, indagando sul metodo peculiare del diritto e della politica, hanno fatto riferimento alla tradizione dialettica e retorica, ricollegandosi in tal modo anch'essi allo Stagirita.

Ai *Topici* e alla *Retorica* aristotelici si è richiamata pure la "Nuova Retorica" di Chaïm Perelman (1912-1984). Nel *Trattato dell'argomentazione. La Nuova Retorica* [*Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*], scritto in collaborazione con Lucie Olbrechts-Tyteca e pubblicato nel 1958 (PUF, Paris),[33] il filosofo belga, in polemica con la moderna identificazione del ragionamento valido con la sola dimostrazione scientifica, ha sottolineato la presenza nei testi aristotelici della teoria di forme di argomentazione retorica che partono da opinioni condivise (gli *éndoxa*) e si attuano nel dialogo.

Il recupero di Aristotele nel quadro del dibattito sulla filosofia pratica ha raggiunto la maturità con Otfried Höffe, del quale va menzionata, in

[31] Ed. it.: H.-G. Gadamer, *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, a c. di G. Vattimo, F.lli Fabbri, Milano 1972; quindi Bompiani, Milano 1983 (2001^{13}).

[32] Cfr. L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1961 (1972^2).

[33] Ed. it.: Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La Nuova Retorica*, a c. di N. Bobbio, E. Barassi, M. Mayer e C. Schick, Einaudi, Torino 1966 (2001^3).

particolare, l'opera *Filosofia pratica: il modello di Aristotele* [*Praktische Philosophie - Das Modell des Aristoteles*] (Pustet, München 1971; Akademie-Verlag, Berlin 1996[2]). Peraltro, nella sua riflessione sull'etica, il diritto e la politica, alla meditazione sullo Stagirita Höffe ha affiancato – quale efficace contrappeso – quella su Kant (ai due filosofi ha dedicato eccellenti monografie).[34]

Infine, il richiamo all'etica e alla filosofia politica di Aristotele è stato utilizzato (Odo Marquard) pure contro l'oblio della tradizione da parte della "teoria critica"

IV - L'ETICA ARISTOTELICA NELLA FILOSOFIA ANGLOSASSONE

Anche nel panorama filosofico anglosassone la presenza di Aristotele risulta quanto mai significativa. L'etica analitica si richiama direttamente allo Stagirita tanto per l'analisi delle nozioni fondamentali relative all'agire umano, quanto per la discussione sulle virtù (Philippa Foot, Anthony John Patrick Kenny). Nel suo *Intenzione* [*Intention*] del 1957 (Blackwell, Oxford) – un classico del pensiero analitico –, Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe si confronta criticamente con Aristotele: in particolare, la pensatrice britannica studia a fondo la struttura del sillogismo pratico.

Dal canto suo, Alasdair Chalmers MacIntyre in *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* [*After Virtue. A study in moral theory*], pubblicato nel 1981 (Duckworth, London),[35] individua la radice dell'«amoralismo», che a suo giudizio caratterizza la modernità, nella perdita di quella visione della natura umana come *fine* [*télos*] che costituiva il fondamento dell'antropologia aristotelica. Lo Stagirita aveva infatti imperniato la propria filosofia pratica sul concetto di bene per l'uomo [*eudaimonía*], còlto alla luce di categorie – non solo etico-politiche, ma anche biologico-metafisiche – dalla precisa valenza teleologica; per lui, la libertà comportava la possibilità della scelta razionale, vale a dire il primato della ragione sulle passioni. Il naufragio del «progetto dell'Illuminismo» ha invece condotto l'uomo d'oggi, spiega MacIntyre, nel vicolo cieco dell'emotivismo. Ora, pertanto, s'impone la domanda radicale, formu-

[34] Cfr. O. Höffe, *Aristoteles*, cit., e Id., *Immanuel Kant*, Beck, München 1983 (2000[5]), ed. it.: *Immanuel Kant*, a c. di V. Verra, il Mulino, Bologna 1986 (1997[3]).

[35] Ed. it.: A.Ch. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, a c. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988 (1993[2]).

lata nel capitolo centrale dell'opera: "Nietzsche o Aristotele?", alla quale l'autore dà una risposta aperta alla speranza, pur se non priva, al tempo stesso, di un'ombra di pessimismo.

v - La filosofia dell'analisi del linguaggio

Ancora nell'area anglosassone, la corrente dell'analisi del linguaggio – che s'ispira all'ultimo Wittgenstein –, e in particolare la "scuola di Oxford", si sono riconosciute in vari aspetti del filosofare aristotelico, quali l'analisi dei diversi significati delle parole, la teoria e la pratica della critica del linguaggio, il metodo della discussione delle aporie (pur se va osservato che Aristotele era ben lungi dal voler risolvere l'intera speculazione filosofica in una terapia del linguaggio: cfr. *supra*, cap. 1, § 1.3.8).

George Edward Moore (1873-1958), professore a Cambridge, ha individuato per primo nello Stagirita il padre della filosofia intesa e praticata come analisi del linguaggio ordinario. È a Oxford, però, che si è avviato un confronto sistematico quanto proficuo con la filosofia aristotelica. Per la verità, John Langshaw Austin (1911-1960), se nel discutere i problemi filosofici partendo dall'analisi del linguaggio ordinario si è richiamato ai princìpi metodologici di Aristotele, non ha esitato in pari tempo ad attaccare le dottrine dello Stagirita, e in particolare la sua ontologia. Questa linea è proseguita con Willard van Orman Quine, che in nome del proprio antiessenzialismo ha respinto nei termini più netti qualsiasi teoria della sostanza.

È con Gilbert Ryle (1900-1976) che affiora un atteggiamento più simpatetico nei confronti di Aristotele. Ne *Il concetto di mente* [*The Concept of Mind*], pubblicato nel 1949 (Hutchinson's University Library, London),[36] Ryle non soltanto richiama la capacità dello Stagirita di cogliere differenze semantiche fondamentali, ma riprende e approfondisce anche la sua teoria dei rapporti corpo-mente.

Un contributo ancora più significativo in questa direzione è fornito da Peter Frederik Strawson nel suo *Individui* [*Individuals*], del 1959 (Methuen & Co., London).[37] Sviluppando il progetto di una metafisica non «correttiva», bensì «descrittiva», cioè orientata a chiarire la strut-

[36] Ed. it.: G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, a c. di F. Rossi-Landi, Einaudi, Torino 1955; quindi Laterza, Roma-Bari 1982.

[37] Ed. it.: P.F. Strawson, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, a c. di E. Bencivenga, Feltrinelli, Milano 1978.

tura effettiva del nostro pensiero sulla realtà, Strawson abroga l'anatema analitico contro l'ontologia della sostanza. Il filosofo inglese mostra, infatti, come l'immagine della realtà che è sottesa al linguaggio ordinario sia precisamente quella articolata in sostanze individuali, generi e specie, proprietà e accidenti, che lo Stagirita ha illustrato.

Ancora al pensiero aristotelico si è richiamato, in tempi recenti, l'importante dibattito sul problema dell'identità, al quale hanno preso parte alcuni tra i massimi filosofi contemporanei di lingua inglese – da Hilary Putnam a Saul Aaron Kripke e a David Wiggins – e che ha condotto, tra l'altro, a significative aperture nei confronti dei concetti di sostanza e di essenza.

Nell'opera di Aristotele è dunque presente un potenziale di stimolo e di rinnovamento che ancor oggi, dopo 2.300 anni, è lungi dall'essere esaurito. Gli scritti aristotelici colpiscono e appassionano anche il lettore attuale – non diversamente da quelli dei secoli passati – per la loro straordinaria ricchezza di formulazioni problematiche, d'indicazioni metodologiche, di soluzioni flessibili.

Nello sforzo prodigioso compiuto dallo Stagirita per foggiare degli strumenti concettuali con i quali comprendere gli aspetti più diversi della realtà, vediamo all'opera non solo uno tra i massimi intelletti dell'umanità, ma anche una passione per il sapere che non ha quasi eguali. Quell'amore per la conoscenza che, come afferma l'esordio della *Metafisica*, contraddistingue tutti gli uomini, ha trovato proprio in Aristotele una delle sue manifestazioni più significative. Anche sotto questo rispetto, egli è tuttora un Maestro.

Cronologia

384/383 a.C.

Aristotele nasce a Stagira, nella penisola calcidica, dal medico Nicomaco e da Festide, anch'essa discendente da una famiglia di medici. Probabilmente trascorre parte dell'infanzia a Pella, capitale del regno macedone: il padre diventa infatti medico di corte di Aminta III, re di Macedonia.

367/366

Si reca ad Atene ed entra nell'Accademia. Qui rimane vent'anni, nel corso dei quali scrive e pubblica diverse opere. Tali opere vennero dette in séguito "esoteriche", per distinguerle dalle successive, composte da Aristotele in funzione delle lezioni e chiamate, pertanto, "esoteriche"

348/347

Dopo la morte di Platone e l'elezione di Speusippo alla carica di scolarca dell'Accademia, lo Stagirita lascia l'Accademia e Atene e in compagnia di Senocrate si reca dapprima, probabilmente, ad Atarneo, quindi ad Asso. Signore di entrambe le città è Ermia, un antico compagno di studi dell'Accademia.

347-345/344

Assieme a Senocrate, Erasto e Corisco, Aristotele fonda una scuola ad Asso. In questo periodo, comincia a comporre le opere destinate alla scuola; nel contempo cessa, con ogni probabilità, di scrivere testi per il largo pubblico.

345/344-343/342

Lo Stagirita si stabilisce a Mitilene, nell'isola di Lesbo, probabilmente su invito di Teofrasto, e vi dirige una scuola.

343/342

Filippo II, re di Macedonia, sceglie Aristotele come precettore del figlio Alessandro. Lo Stagirita si trasferisce nel regno macedone e vi rimane tre anni, durante i quali attende all'educazione del principe.

341

I Persiani, dopo aver catturato Ermia con un tranello, lo torturano e uccidono. In questo periodo Aristotele sposa Pizia, nipote (o sorella) di Ermia, dalla quale avrà una figlia cui verrà dato lo stesso nome della madre e un figlio che sarà chiamato Nicomaco, come il nonno paterno.

340

Alessandro, nominato reggente del regno macedone, interrompe gli studi. In segno di riconoscenza per il maestro, fa ricostruire Stagira (che era stata distrutta dal padre poco prima che il filosofo lasciasse Atene), ove in séguito Aristotele va probabilmente a stabilirsi.

338

Con la battaglia di Cheronea, la Macedonia acquisisce il controllo della Grecia.

335/334

Aristotele torna ad Atene e fonda il Peripato.

335/334-323

In questi anni – i più produttivi della sua vita – lo Stagirita tiene nel Peripato i propri corsi filosofici e scientifici ed elabora e organizza gli scritti "esoterici"

323

Alla notizia della morte di Alessandro Magno, ad Atene si scatena una violenta reazione antimacedone. Aristotele, accusato di empietà, è costretto a fuggire dalla città, dopo aver affidato la direzione della scuola a Teofrasto.

322

Rifugiatosi a Calcide, nell'isola di Eubea, ove ha ereditato dalla madre dei possedimenti, muore pochi mesi dopo all'età di 63 anni.

270/268 a.C.

Dopo lo scolarcato di Teofrasto e quello di Stratone di Lampsaco, ha inizio la decadenza del Peripato.

40-20 a.C.

A Roma, dove il generale Silla ha portato i manoscritti di Aristotele, Andronìco di Rodi pubblica la prima edizione completa degli scritti "esoterici" Nei

decenni successivi ha inizio l'attività dei commentatori; nel frattempo, cadono nell'oblio e vanno infine perduti gli scritti "essoterici"

200 d.C.

L'attività di commento ai trattati di Aristotele raggiunge il suo vertice con Alessandro di Afrodisia. In epoca successiva, numerosi commentatori neoplatonici, come Temistio, Porfirio e Simplicio, tentano di realizzare una sintesi fra elementi platonici ed elementi aristotelici, mentre alcuni neoplatonici di fede cristiana, come Giovanni Filopono, cercano di mediare fra aristotelismo e Cristianesimo.

510-522

Boezio traduce l'*Organon* in latino. Di questa traduzione circoleranno per vari secoli solo le versioni delle *Categorie* e del trattato *Sull'interpretazione*: fino al XII secolo, lo Stagirita sarà presente nel mondo latino esclusivamente con queste due opere (*"logica vetus"*).

VII sec.

Attraverso la mediazione siriana, la filosofia aristotelica penetra nel mondo arabo.

830-1055

Grazie all'attività di traduzione di Ḥunain ibn Isḥâq e, successivamente, all'opera di assimilazione e rielaborazione svolta soprattutto da al-Kindi, al-Farabi e Ibn Sina (Avicenna), nasce e si consolida l'aristotelismo arabo.

XII sec.

Ibn Rushd (Averroè) redige i suoi celebri commenti alle opere aristoteliche: tradotti in ebraico e in latino, essi eserciteranno un'influenza profonda in tutta Europa.

XII-XIII sec.

Viene tradotto in latino quasi tutto il *Corpus Aristotelicum*.

1210-1231

In questo periodo, si susseguono le condanne delle opere di Aristotele – e in particolare della *Fisica* e della *Metafisica* – da parte delle autorità ecclesiastiche.

1255

La Facoltà delle arti dell'Università di Parigi accoglie ufficialmente gli scritti dello Stagirita nel proprio programma di studi.

XIII sec.

Nel quadro della ricezione creativa del pensiero di Aristotele da parte di Alberto Magno, di Tommaso d'Aquino e – in termini assai dissimili – di Sigieri di Brabante, si giunge al riconoscimento dell'autonomia della filosofia dalla religione.

XV sec.

In piena fioritura umanistica, si svolge in Italia la controversia sulla superiorità della filosofia platonica o di quella aristotelica.

1495-1498

Esce a Venezia presso Aldo Manuzio, in cinque volumi, l'edizione aldina delle opere di Aristotele.

XVI-XVII sec.

Fioriscono varie correnti filosofiche che si richiamano al pensiero aristotelico: da menzionare l'aristotelismo alessandrista di Pietro Pomponazzi, quello protestante, avviato da Filippo Melantone, e quello cattolico della Seconda Scolastica. Nel frattempo, però, i movimenti filosofici e scientifici più innovatori assumono un carattere nettamente antiaristotelico.

1831

Per iniziativa della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, viene pubblicata l'edizione di riferimento di Aristotele, curata da Immanuel Bekker.

1882-1909

La Reale Accademia Prussiana pubblica in 23 volumi i commentari greci alle opere di Aristotele.

Bibliografia

Data la quantità sterminata così delle edizioni e traduzioni dei testi aristotelici, come pure dei contributi critici relativi allo Stagirita, in questa sede dovremo limitarci a menzionare le edizioni, le traduzioni e gli studi critici di maggiore importanza.

Un'eccellente bibliografia analitica, curata da Jonathan Barnes, Malcolm Schofield e Richard Sorabji, si trova in: J. Barnes (a c. di), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1999[3], pp. 295-384. Ottima, ma un po' invecchiata (è peraltro di uscita imminente una seconda edizione aggiornata del volume), la bibliografia presente in: H. Flashar (a c. di), *Die Philosophie der Antike*, Band 3: *Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos*, Schwabe & Co. Verlag, Basel-Stuttgart 1983, pp. 195-225 (bibliografia primaria) e pp. 294-321, 426-447 e 454-457 (letteratura secondaria). Ricche e sapientemente organizzate le indicazioni bibliografiche fornite in: G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1991[6], pp. 199-241; utili, infine, anche quelle che si trovano in: E. Berti (a c. di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 365-396. Per la *Metafisica* segnaliamo: R. Radice, *La «Metafisica» di Aristotele nel XX secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1997[2]), contenente una preziosa bibliografia ragionata e sistematica.

La presente bibliografia si articola in tre sezioni.

1. La prima concerne la letteratura primaria e si divide in due parti. Nella prima, sono elencate le migliori edizioni dei testi aristotelici; nella seconda, le traduzioni di maggior valore. Non verranno menzionate, tuttavia, le traduzioni in lingua italiana, già citate all'interno del volume nelle "schede" relative alle singole opere dello Stagirita.

2. Nella seconda sezione si elencano i commentari greci alle opere aristoteliche, conformemente alla disposizione in cui sono stati pubblicati nell'edizione della Reale Accademia Prussiana.

3. La terza sezione, infine, riguarda la letteratura critica. Essa si articola in otto unità: 1. Presentazioni generali; 2. Logica, epistemologia e analisi del linguaggio; 3. Filosofia della natura, biologia e psicologia; 4. Metafisica; 5. Etica, politica ed economia; 6. Retorica e poetica; 7. Fortuna e interpreta-

zioni; 8. Altre opere di utile consultazione. In ciascuna di tali unità, libri e articoli sono disposti secondo l'ordine cronologico di pubblicazione della prima edizione.

1. Le opere di Aristotele

1.1 Edizioni

L'edizione classica dell'*Opera omnia* dello Stagirita, conformemente alle cui pagine, colonne e righe si citano ancor oggi i testi aristotelici, è quella approntata da Immanuel Bekker per incarico della Reale Accademia Prussiana delle Scienze (cfr. *supra*, cap. 9, § 9.4.2): *Aristotelis Opera ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica*, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831-1870, 5 voll. I primi due volumi, a cura dello stesso Bekker, contengono il testo greco; il terzo raccoglie traduzioni latine rinascimentali di opere aristoteliche; il quarto – a cura di Christian August Brandis – antichi scolii; il quinto, infine, (*a*) i frammenti, a cura di Valentin Rose, (*b*) supplementi agli scolii, a cura di Hermann Usener, e (*c*) l'*Index Aristotelicus* di Hermann Bonitz. L'opera è stata ripubblicata con correzioni a cura di Olof Gigon (W. de Gruyter, Berlin 1960-1987). L'*Index Aristotelicus* di Bonitz, che costituisce ancor oggi uno strumento indispensabile di lavoro, è stato riedito anche separatamente (Akad. Druck- u. Verlagsanst., Graz 1955^2).

Per i frammenti delle opere perdute dello Stagirita, una raccolta superata ma tuttora fondamentale è: *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, a c. di Valentin Rose, Teubner, Leipzig 1886 (rist. Teubner, Stuttgart 1967); da consultare anche: *Aristotelis dialogorum fragmenta*, a c. di Richard Walzer, Sansoni, Firenze 1934 (rist. Olms, Hildesheim 1963) e *Aristotelis fragmenta selecta*, a c. di William David Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (rist. ivi 1970).

Nella serie "Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts), 1894 ss., si trovano ottime edizioni delle opere aristoteliche. Da segnalare le edizioni curate da W.D. Ross – filologicamente esemplari e accompagnate da introduzioni e commenti sempre eccellenti – dei seguenti trattati (citiamo l'anno della prima edizione): *Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1924, 2 voll.; *Physics*, ivi 1936; *Prior and Posterior Analytics*, ivi 1949; *Parva Naturalia*, ivi 1955; *De Anima*, ivi 1961. Buone e talora ottime edizioni, accompagnate dalla traduzione in francese, si trovano nella "Collection des Universités de France" (Les Belles Lettres, Paris). Discrete le edizioni delle opere aristoteliche con testo greco e traduzione inglese a fronte disponibili nella serie "Loeb Classical Library" (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Segnaliamo, infine, alcune fondamentali edizioni con commento di singole opere:

A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Fues, Tübingen 1847-1848, 4 voll. (rist. Minerva, Frankfurt a.M. 1960).

H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, A. Marcus, Bonn 1849, 2 voll. (rist. Olms, Hildesheim 1960).

A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, John W. Parker, London 1857, quindi Longmans, London 1866[2] (1885[4]), 2 voll. (rist. Arno Press, New York 1973).

E.M. Cope, *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1877, 3 voll. (rist. Ayer, Salem [NH] 1988).

W.D. Newman, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1887-1902, 4 voll. (rist. Oxford University Press, London 1950; Arno Press, New York 1973).

J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, Methuen, London 1900.

R.D. Hicks, *Aristotle, De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge 1907 (rist. Hakkert, Amsterdam 1965; Olms, Hildesheim 1990).

H.H. Joachim, *Aristotle, De Generatione et Corruptione*, Clarendon Press, Oxford 1922 (rist. Olms, Hildesheim 1970 [1982[2]]).

I. Düring, *Aristotle's Chemical Treatise. Meteorologica IV*, Elander, Göteborg 1944 (Garland, New York 1980[2]).

D.W. Lucas, *Aristotle, Poetics*, Clarendon Press, Oxford 1968.

J. Brunschwig, *Aristote, Topiques*, T. I, *Livres I-IV*, Les Belles Lettres, Paris 1967.

1.2 Traduzioni e commenti

Da menzionare, in primo luogo, la traduzione in lingua inglese di tutto il *Corpus Aristotelicum*, in 12 volumi, condotta sotto la direzione di W.D. Ross: *The Works of Aristotle*, Oxford University Press, London 1908-1952. Questa traduzione, di grande valore, viene chiamata *The Oxford Translation of Aristotle*, ed è stata utilizzata (con revisioni) in: *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, a c. di J. Barnes, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1984, 2 voll. Ancora in lingua inglese, eccellenti traduzioni con corredo di note critico-esplicative sono offerte dalla *Clarendon Aristotle Series* (Clarendon Press, Oxford), fondata da John Langshaw Austin e attualmente diretta da John Lloyd Ackrill. Questi i volumi finora usciti (li elenchiamo in ordine di pubblicazione, riportando tra parentesi il nome del curatore):

Categories and De Interpretatione (J.L. Ackrill), 1963.
Physics I-II (W. Charlton), 1970.
Metaphysics Gamma, Delta and Epsilon (C. Kirwan), 1971.
De Partibus Animalium I - *De Generatione Animalium* I (D.M. Balme), 1972.
Politics III-IV (R. Robinson), 1973 (1995[2]).
Posterior Analytics (J. Barnes), 1975 (1994[3]).
De Anima (D.W. Hamlyn), 1975.
Metaphysics Books M and N (J. Annas), 1976.
De Generatione et Corruptione (C.J.F. Williams), 1982.
Eudemian Ethics. Books I, II and VIII (M. Woods), 1982 (1992[2]).
Physics III-IV (E. Hussey), 1983.
Metaphysics Books Z and H (D. Bostock), 1994.
Politics I-II (T.J. Saunders), 1995.
Politics VII *and* VIII (R. Kraut), 1997.
Topics I *and* VIII (R. Smith), 1997.
Physics, Book VIII (D.W. Graham), 1999.
Politics, Books V *and* VI (D. Keyt), 1999.
Metaphysics Books B and K 1-2 (A. Madigan), 1999.
Nicomachean Ethics, Books VIII *and* IX (M. Pakaluk), 1999.
On the Parts of Animals (J.G. Lennox), 2002.

Gli studi su Aristotele degli ultimi decenni hanno però trovato la loro espressione più alta e prestigiosa nell'iniziativa, promossa in Germania dalla Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt) in collaborazione con l'Akademie-Verlag (Berlin), della pubblicazione di tutte le opere aristoteliche in traduzione tedesca. Si tratta della serie *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, diretta all'inizio da Ernst Grumach e attualmente da Hellmut Flashar. Le opere finora pubblicate sono le seguenti:

. *Magna Moralia* (F. Dirlmeier), 1958 (1983[5]).
Über die Seele (W. Theiler), 1959 (1994[7]).
Eudemische Ethik (F. Dirlmeier), 1962 (1984[4]).
Problemata Physica (H. Flashar), 1962 (1991[4]).
Nikomachische Ethik (F. Dirlmeier), 1964 (1999[10]).
Opuscula I: *Über die Tugend* (E.A. Schmidt), 1965 (1986[3]).
Physikvorlesung (H. Wagner), 1967 (1995[5]).
Meteorologie, Über die Welt (H. Strohm), 1970 (1984[3]).
Opuscula II *und* III: *Mirabilia* (H. Flashar) *und De Audibilibus* (U. Klein), 1972 (1990[3]).

Kategorien (K. Oehler), 1984 (1997[3]).
Zoologische Schriften II (J. Kollesch), 1985.
Der Staat der Athener (M. Chambers), 1990.
Politik, Buch I, II *und* III (E. Schütrumpf), 1991.
Analytica Posteriora, 2 voll. (W. Detel), 1993.
Parva Naturalia III (Ph.J. van der Eijk), 1994.
Peri hermeneias (H. Weidemann), 1994 (2002[2]).
Politik. Buch IV-VI (E. Schütrumpf, H.J. Gehrke), 1996.
Opuscula VI: *Physiognomonica* (S. Vogt), 1999.
Opuscula V: *De coloribus* (G. Wöhrle), 1999.
Die historischen Fragmente (M. Hose), 2002.

Queste traduzioni, accompagnate da magistrali commenti, rientrano tra quanto di meglio ha prodotto la ricerca su Aristotele a partire dagli anni '50 del Novecento, e costituiscono degli assoluti punti di riferimento per ogni studioso dello Stagirita.

Citiamo, infine, alcune eccellenti traduzioni con commento di singoli scritti:

L'Éthique à Nicomaque, a c. di R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1958-1959 (1970[2]), 4 voll.

Protreptikos, a c. di I. Düring, Klostermann, Frankfurt a.M. 1969 (1993[2]).

De motu animalium, a c. di M.C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1978 (1985[2]).

Metaphysik Z, a c. di M. Frede, G. Patzig, Beck, München 1988; trad. it.: *Il libro* Z *della* Metafisica *di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

La décision du sens. Le livre Gamma *de la* Métaphysique, a c. di B. Cassin, M. Narcy, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1989.

On Rhetorik. A Theory of Civic Discourse, a c. di G.A. Kennedy, Oxford University Press, New York-Oxford 1991.

Prior Analytics, a c. di R. Smith, Hackett, Indianapolis 1991.

Metaphysik, trad. da H. Bonitz, a c. di U. Wolf, Meiner, Hamburg 1994.

Politik, trad. da F. Susemihl, a c. di W. Kullmann, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1994.

Di altre importanti traduzioni con commento di singole opere aristoteliche si farà menzione nella terza parte della presente bibliografia.

2. I commentari greci

Si è già ricordato (cfr. *supra*, cap. 9, § 9.4.2) che tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento i commentari greci alle opere di Aristotele sono stati pubblicati in una monumentale edizione, tecnicamente perfetta, della Reale Accademia Prussiana. L'edizione, che reca il titolo: *Commentaria in Aristotelem Graeca. Consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae* (Georg Reimer Verlag, Berlin 1882-1909), si articola in 23 volumi, suddivisi in 51 tomi, e oltre ai commentari greci antichi comprende una serie di commentari bizantini. Essa si struttura come segue:

I. Alexander *in Metaphysica*, edidit M. Hayduck, 1891.

II. 1. Alexander *in Priora Analytica*, edidit M. Wallies, 1883; 2. Alexander *in Topica*, edidit M. Wallies, 1891; 3. Alexander (Mich. Ephes.) *in Soph. elenchos*, edidit M. Wallies, 1898.

III. 1. Alexander *in De Sensu*, edidit P. Wendland, 1901; 2. Alexander *in Meteor. libros*, edidit M. Hayduck, 1899.

IV. 1. Porphyrius, *Isagoge, in Categorias*, edidit A. Busse, 1887; 2. Dexippus *in Categorias*, edidit A. Busse, 1888; 3. Ammonius *in Porphyrii Isagogen*, edidit A. Busse, 1891; 4. Ammonius *in Categorias*, edidit A. Busse, 1895; 5. Ammonius *De Interpretatione*, edidit A. Busse, 1897; 6. Ammonius *in Analytica Priora*, edidit M. Wallies, 1899.

V. Themistius 1. *in Analytica Posteriora*, edidit M. Wallies, 1900; 2. *in Physica*, edidit H. Schenkl, 1900; 3. *de Anima*, edidit R. Heinze, 1889; 4. *de Caelo* hebr. et latine, edidit S. Landauer, 1902; 5. *Metaph. l. L paraphrasis* hebraice et latine, edidit S. Landauer, 1903; 6. (Sophon.) *in Parv. Nat.*, edidit P. Wendland, 1903.

VI. 1. Syrianus *in Metaphysica*, edidit G. Kroll, 1902; 2. Asclepius *in Metaphysica*, edidit M. Hayduck, 1888.

VII. Simplicius *de Caelo*, edidit I.L. Heiberg, 1893.

VIII. Simplicius *in Categorias*, edidit K. Kalbfleische, 1907.

IX. Simplicius *in Phys. I-IV*, edidit H. Diels, 1882.

X. Simplicius *in Phys. V-VIII*, edidit H. Diels, 1895.

XI. Simplicius *de Anima*, edidit M. Hayduck, 1882.

XII. Olympiodori 1. *Prolegomena et in Categorias*, edidit A. Busse, 1902; 2. *in Meteora*, edidit G. Stüve, 1900.

XIII. Joannes Philoponus (Olim Ammon.) 1. *in Categorias*, edidit A. Busse, 1898; 2. *in Anal. Priora*, edidit M. Wallies, 1905; 3. *in Anal. Posteriora*, c. Anon. *in librum II*, edidit M. Wallies, 1909.

XIV. Joannes Philoponus 1. *in Meteor. l. primum*, edidit M. Hayduck, 1901; 2. *de Generatione et corr.*, edidit H. Vitelli, 1897; 3. (Mich. Ephes.) *de Gen. anim.*, edidit M. Hayduck, 1903.

XV. Joannes Philoponus *de Anima*, edidit M. Hayduck, 1897.

XVI. Joannes Philoponus *in Phys. I-III*, edidit H. Vitelli, 1887.

XVII. Joannes Philoponus *in Phys. IV-VII*, edidit H. Vitelli, 1888.

XVIII. 1. Elias *in Porphyr. Isag. et Aristot. Categ.*, edidit A. Busse, 1900; 2. David *Prolegomena et in Porphyr. Isag.*, edidit A. Busse, 1904; 3. Stephanus *in de Interpretatione*, edidit M. Hayduck, 1885.

XIX. 1. Aspasius *in Ethica*, edidit G. Heylbut, 1889; 2. Heliodorus *in Ethica*, edidit G. Heylbut, 1889.

XX. Eustratius, Michael, Anonymus *in Ethica*, edidit G. Heylbut, 1892.

XXI. 1. Eustratius *in Anal. Post. II*, edidit M. Hayduck, 1907; 2. Anonymus et Stephanus *in Rhetoricam*, edidit H. Rabe, 1896.

XXII. Michael Ephesius 1. *in Parva Naturalia*, edidit P. Wendland, 1903; 2. *in De part. anim., De anim. mot., De anim. incessu*, edidit M. Hayduck, 1904; 3. *in Eth. V*, edidit M. Hayduck, 1901.

XXIII. 1. Sophonias *de Anima*, edidit M. Hayduck, 1883; 2. Anonymus *Paraphrasis in Cat.*, edidit M. Hayduck, 1883; 3. [Themistius] *in Priora Anal. I*, edidit M. Wallies, 1884; 4. Anonymus *Paraphrasis in Sophisticos elenchos*, edidit M. Hayduck, 1884.

Con questa edizione dei commentari greci è connesso il *Supplementum Aristotelicum* (Georg Reimer Verlag, Berlin 1885-1903 [W. de Gruyter, Berlin 1961^2]), in tre volumi suddivisi in sei tomi, che – oltre alla *Costituzione degli ateniesi* (ritrovata in un papiro nel 1890: cfr. *supra*, cap. 7, § 7.2) – comprende una serie di scritti e parafrasi antichi, correlati in varia misura con l'attività di analisi e commento delle opere aristoteliche.

Attualmente è in corso di pubblicazione, sotto la direzione di Richard Sorabji, la traduzione in lingua inglese dei commentari greci, nella serie *The Ancient Commentators on Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca (NY)-London 1989 ss.

3. Studi critici

3.1 Presentazioni generali

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Zweiter Teil, Zweite Abteilung: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig 1921^4 (rist. Hildesheim-Zürich-New York 1990); trad. it.: *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. VI: *Aristotele e i Peripatetici più antichi*, a c. di A. Plebe, Firenze 1966.

W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (1955^2); trad. it.: *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935 (ripr. facs. Scandicci 1984).

W.D. Ross, *Aristotle*, London 1923 (1949^5); trad. it.: *Aristotele*, Bari 1946 (Milano 1976^2).

E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936 (1973²).

H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944 (1962²).

H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945; trad. it.: *L'enigma dell'Accademia antica*, Firenze 1974.

Ph. Merlan, *The Successor of Speusippus*, in "Transactions of the American Philological Association", LXXVII, 1946, ora in: Id., *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim-New York, 1976, pp. 144-152.

P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.

D.J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford 1955, 1970²; trad. it.: *La filosofia di Aristotele*, Milano 1973.

I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.

I. Düring, G.E.L. Owen (a c. di), *Aristotle and Plato in the Midfourth Century*, Göteborg 1960.

Th. Kiernan, *Aristotle Dictionary*, New York 1961.

J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris 1962.

I. Düring, *Aristoteles - Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966; trad. it.: *Aristotele*, Milano 1976 (1995³).

G.E.R. Lloyd, *Aristotle. The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge 1968; trad. it.: *Aristotele. Sviluppo e struttura del suo pensiero*, Bologna 1985.

P. Moraux (a c. di), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt 1968.

J.M.E. Moravcsik (a c. di), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, London 1968.

G.E. Anscombe, P.T. Geach, *Three Philosophers: Aristotle. Aquinas. Frege*, Oxford 1973.

A.-H. Chroust, *Aristotle*, London 1973.

G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari 1974 (1997¹⁰).

P. Moraux (a c. di), *Die Frühschriften des Aristoteles*, Darmstadt 1975.

G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. II: *Platone e Aristotele*, Milano 1975 (1993⁹), pp. 375-607.

J.L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Oxford 1981; trad. it.: *Aristotele*, Bologna 1993.

W.K.C. Guthrie, *Aristotle: an Encounter*, in: Id., *A History of Greek Philosophy*, vol. VI, Cambridge 1981.

J. Barnes, *Aristotle*, Oxford-New York 1982 (2000⁴); trad. it.: *Aristotele*, Milano 1983; Torino 2002.

A. Edel, *Aristotle and His Philosophy*, London 1982 (1996²).

H. Flashar, *Aristoteles*, in: Id. (a c. di), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. III: *Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos*, Basel-Stuttgart 1983, pp. 175-457.

P. Moraux, J. Wiesner (a c. di) *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Akten des 9. Symposium Aristotelicum*, Berlin-New York 1983.

J. Wiesner (a c. di), *Aristoteles Werk und Wirkung*, Berlin 1985-1987, 2 voll.

R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris 1988.

J. Lear, *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge 1988.

J.M. Rist, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, Toronto 1989.

C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna 1991.

J. Barnes (a c. di), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995 (1999[3]).

O. Höffe, *Aristoteles*, München 1996 (1999[2]).

E. Berti (a c. di), *Guida ad Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Roma-Bari 1997.

Th. Buchheim, *Aristoteles*, Freiburg i.Br. 1999.

Ch. Rapp, *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg 2001.

O. Höffe (a c. di), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2002.

3.2 Logica, epistemologia e analisi del linguaggio

Ch.A. Brandis, *Über die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Organons und ihre griechischen Ausleger*, in "Historisch-philologische Abhandlungen der Königl. Akad. d. Wiss. zu Berlin", 1833, Berlin 1835, pp. 249-291.

F.A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, in: Id., *Geschichte der Kategorienlehre: zwei Abhandlungen*, Berlin 1846 (rist. Hildesheim 1963); trad. it.: *La dottrina delle categorie in Aristotele* (in appendice la prolusione accademica del 1833: *De Aristotelis categoriis*), Milano 1994.

H. Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, in "Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse", X, 1853, pp. 591-645 (ripr. anast. Darmstadt 1967); trad. it.: *Sulle categorie di Aristotele*, Milano 1995.

C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I, Leipzig 1855 (Graz-Berlin 1955[3]); trad. it.: *Storia della logica in Occidente*. Parte prima, Firenze 1937.

H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen 1896-1900, 3 voll.

E. Kapp, *Die Kategorienlehre in der aristotelischen Topik* (1920), ora in: Id., *Ausgewählte Schriften*, a c. di H. Diller, I. Diller, Berlin 1968, pp. 215-253.

G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927 (1968[2]).

Fr. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929 (1975[2]).

A. Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. Eine logisch-philologische Untersuchung der Kapitel 13-22 von Aristoteles* Analytica Priora *I*, Berlin 1933.

J.W. Miller, *The Structure of Aristotle's Logic*, London 1938.

E. Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York 1942.

S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain-Paris 1946 (1976²).

J.M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1951.

J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951 (1958³).

L.M. De Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952.

C.A. Viano, *La logica di Aristotele*, Torino 1955.

G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der "Ersten Analytiken"*, Göttingen 1959 (1969³).

S. Mansion (a c. di), *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain*, Louvain-Paris 1961.

G.E.L. Owen, *Tithenai ta phainomena*, in: S. Mansion (a c. di), *Aristote et les problèmes*, cit. (1961), pp. 83-103.

W.C. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1962; trad. it.: *Storia della logica*, Torino 1972.

K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung des Bewusstseinsproblems in der Antike*, München 1962.

S. McCall, *Aristotle's Modal Syllogism*, Amsterdam 1963.

K. Ebbinghaus, *Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles*, Göttingen 1964.

M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965.

W.A. de Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg 1965.

G.E.L. Owen (a c. di), *Aristotle on Dialectic. The* Topics. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford 1968.

L.E. Rose, *Aristotle's Syllogistic*, Springfield (Illinois) 1968.

V. Sainati, *Storia dell'* Organon *aristotelico*, Firenze 1968-1973, 2 voll.

J. Barnes, *Aristotle's Theory of Demonstration*, in "Phronesis", XIV, 1969, pp. 123-152.

D. Frede, *Aristoteles und die 'Seeschlacht' Das Problem der Contingentia Futura in De Int. 9*, Göttingen 1970.

W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to his Metaphysical Theories*, Padova 1970.

K. von Fritz, *Grundprobleme der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971; trad. it. parziale: *Le origini della scienza in Grecia*, Bologna 1988 (2000²).

T. Larkin, *Language in the Philosophy of Aristotle*, The Hague 1971.

F.P. Hager (a c. di), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt 1972.

J. Hintikka, *On the Ingredients of an Aristotelian Science*, in "Noûs", VI, 1972, pp. 55-69.

J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1973.

J.H. Lesher, *The Meaning of Nous in the* Posterior Analytics, in "Phronesis", XVIII, 1973, pp. 44-68.

J. Corcoran (a c. di), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht 1974.

J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a c. di), *Articles on Aristotle*, vol. I: *Science*, London 1975.

M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Padova 1975.

C.-H. Chen, *Sophia. The Science Aristotle Sought*, Hildesheim-New York 1976.

G.G. Granger, *La théorie aristotelicienne de la science*, Paris 1976.

J.D.G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977.

J. Hintikka, U. Remes, S. Knuutila, *Aristotle on Modality and Determinism*, Helsinki 1977.

K. von Fritz, *Schriften zur griechischen Logik*, Stuttgart 1978, 2 voll.

Ch. Kahn, *Questions and Categories. Aristotle's Doctrine of Categories in the Light of Modern Research*, in: H. Hiz (a c. di), *Questions*, Dordrecht 1978, pp. 227-278.

U. Wolf, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München 1979.

M. Ferejohn, *Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science*, in "Phronesis", XXV, 1980, pp. 117-128.

J. Lear, *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge 1980.

E. Berti (a c. di), *Aristotle on Science. The 'Posterior Analytics'. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Padova 1981.

G. Seel, *Die aristotelische Modaltheorie*, Berlin-New York 1982.

S. Waterlow, *Passage and Possibility. A Study in Aristotle's Modal Concepts*, Oxford 1982.

A. Menne, N. Öffenberger (a c. di), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, vol. I: *Über den Folgerungsbegriff in der aristotelischen Logik*, Hildesheim-New York 1983; vol. II: *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, ivi 1985; vol. III: *Modallogik und Mehrwertigkeit*, ivi 1988.

Th. Ebert, *Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", LXVII, 1985, pp. 113-138.

A. Beriger, *Die aristotelische Dialektik. Ihre Darstellung in der Topik und in den Sophistischen Widerlegungen und ihre Anwendung in der Metaphysik M 1-3*, Heidelberg 1989.

T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1989; trad. it.: *I princìpi primi di Aristotele*, Milano 1996.

J. van Rijen, *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Dordrecht-Boston-London 1989.

D. Devereux, P. Pellegrin (a c. di), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du séminaire CNRS-NSF*, Paris 1990.

M. Ferejohn, *The Origin of Aristotelian Science*, New Haven 1991.

F.J. Pelletier, *La dialectique aristotélicienne: les principes-clés des* Topiques, Montreal 1991.

R.D. McKirahan, *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton (NJ) 1992.

J. Barnes, *Aristotle's Theory of Sciences*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", XI, 1993, pp. 225-241.

Ch. Rapp, *Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XLVII, 1993, pp. 521-541.

F. Buddensieck, *Die Modallogik des Aristoteles in den* Analytica Priora A, Hildesheim-New York 1994.

Th. Ebert, *Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", LXXVII, 1995, pp. 221-247.

R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin-New York 1995.

R. Patterson, *Aristotle's Modal Logic. Essence and Entailment in the Organon*, Cambridge 1995.

U. Nortmann, *Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus. Eine Analyse der aristotelischen Modallogik*, Berlin-New York 1996.

O. Primavesi, *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, München 1996.

C.W.A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford 1996.

D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2000.

D. Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge 2001.

Ch. Rapp, T. Wagner (a c. di), *Aristoteles. Topik*, Göttingen 2002.

S.G. Schreiber, *Aristotle on False Reasoning*, Albany (NY) 2003.

3.3 Filosofia della natura, biologia e psicologia

J.B. Meyer, *Aristoteles Thierkunde: ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie, Physiologie und alten Philosophie*, Berlin 1855.

F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz 1867 (ripr. anast. Darmstadt 1967); trad. it.: *La psicologia di Aristotele, con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, Bologna 1989.

A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain-Paris 1913 (1945^2).

W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Berlin 1924 (1965^2).

H. Cassirer, *Aristoteles Schrift "Von der Seele" und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tübingen 1932.

M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris 1934.

A. Edel, *Aristotle's Theory of the Infinite*, New York 1934.

J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la 'Physique' aristotelicienne*, Paris 1939 (1973³).

J.-M. Le Blond, *Aristote philosophe de la vie*, Paris 1945.

F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Paris 1948.

H. Weiss, *Kausalität und Zufall bei Aristoteles*, Basel 1948.

Th. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949.

E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehre in der Antike und ihr Nachwirken*, Mainz 1951.

O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris 1953.

K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Tübingen 1953.

E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Paris 1954.

G.S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's* Timaeus, The Hague 1954.

L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955.

Fr. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca (NY) 1960.

I. Düring, *Aristotle's Method in Biology*, in: S. Mansion (a c. di), *Aristote et les problèmes de méthode*, cit. (1961), pp. 213-221.

G.E.R. Lloyd, *The Development of Aristotle's Theory of the Classifications of Animals*, in "Phronesis", VI, 1961, pp. 59-81.

M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxien*, Frankfurt a.M. 1962.

W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962 (1992³); trad. it.: *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici dei princìpi in Aristotele*, Bologna 1993.

P.F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München 1964.

M.G. Evans, *The Physical Philosophy of Aristotle*, Albuquerque 1964.

G.A. Seeck, *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*, München 1964.

D.M. Balme, *Aristotle's Use of Teleological Explanations*, London 1965.

L. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the* De caelo, Assen 1965.

B. Farrington, *Aristotle. Founder of Scientific Philosophy*, London 1965.

J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova 1965.

F.J.E. Woodbridge, *Aristotle's Vision of Nature*, New York 1965.

D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton (NJ) 1967.

H.J. Krämer, *Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast*, in "Rheinisches Museum", CXI, 1968, pp. 293-333.

I. Düring (a c. di), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Teophrast*, Heidelberg 1969.

L.A. Kosman, *Aristotle's Definition of Motion*, in "Phronesis", XIV, 1969, pp. 40-62.

M.P. Lerner, *La notion de finalité chez Aristote*, Paris 1969.

L. Ruggiu, *Tempo, coscienza ed essere nella filosofia di Aristotele*, Brescia 1970.

H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts* (nous) *bei Aristoteles*, Meisenheim a.G. 1971.

A.P. Bos, *On the Elements. Aristotle's Early Cosmology*, Assen 1973.

W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin 1974 (1979²).

G. Movia, *Due studi sul* De anima *di Aristotele*, Padova 1974.

H.M. Robinson, *Prime Matter in Aristotle*, in "Phronesis", XIX, 1974, pp. 168-188.

W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London 1975.

A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Hildesheim-New York 1975.

P. Schoedel, *Aristoteles' Widerlegungen der zenonischen Bewegungsparadoxien*, Göttingen 1975.

G.A. Seeck (a c. di), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975.

U. Dierauer, *Mensch und Tier im Denken der Antike*, Amsterdam 1977.

P. Manuli, M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano 1977.

W. Fiedler, *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam 1978.

E. Hartman, *Substance, Body, and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton (NJ) 1978.

G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (a c. di), *Aristotle on Mind and Senses*, Cambridge 1978.

J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a c. di), *Articles on Aristotle*, vol. IV: *Psychology and Aesthetics*, London 1979.

W. Kullmann, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie*, Heidelberg 1979.

M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Milano 1979 (1987²).

D. Bostock, *Aristotle's Account for Time*, in "Phronesis", XXV, 1980, pp. 148-169.

S. Byl, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote*, Bruxelles 1980.

L. Couloubaritsis, *L'avènement de la science physique. Essai sur la "Physique" d'Aristote*, Bruxelles 1980.

I. Craemer-Ruegenberg, *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Freiburg i.Br.-München 1980.

R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca (NY) 1980.

R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982.

J. Cooper, *Aristotle on Natural Teleology*, in: M. Schofield, M. Nussbaum (a c. di), *Language and Logos*, Cambridge 1982, pp. 197-222.

P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote: statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris 1982.

S. Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford 1982.

H. Boylan, *Method and Practice in Aristotle's Biology*, Washington 1983.

R. Sorabji, *Time, Creation, and Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983.

S. Wolf, *Das potentiell Unendliche: die aristotelische Konzeption und ihre modernen Derivate*, Frankfurt a.M. 1983.

A. Gotthelf (a c. di), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh-Bristol 1985.

A. Prevosti Monclús, *La teoría del infinito de Aristóteles*, Barcelona 1985.

A. Gotthelf, J. Lennox (a c. di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987.

D.K.W. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago 1987.

W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinnenlehre*, Stuttgart 1987.

W. Bernard, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Baden-Baden 1988.

M. Furth, *Substance, Form, and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge 1988.

E. Rudolf (a c. di), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Stuttgart 1988.

R. Sorabji, *Matter, Space, and Motion*, London 1988.

M.W. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven 1988.

M.L. Gill, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton (NJ) 1989.

D.N. Robinson, *Aristotle's Psychology*, Irvington (NY) 1989.

D. Devereux, P. Pellegrin (a c. di), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris 1990.

R. Wardy, *The Chain of Change. A Study in Aristotle's* Physics VII, Cambridge 1990.

F. De Gandt, P. Souffrin (a c. di), *La* Physique *d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris 1991.

L. Judson (a c. di), *Aristotle's* Physics. *A Collection of Essays*, Oxford 1991.

M.-Th. Liske, *Kinesis und Energeia bei Aristoteles*, in "Phronesis", XXXVI, 1991, pp. 161-178.

J. Althoff, *Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften*, Stuttgart 1992.

M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (a c. di), *Essays on Aristotle's* De anima, Oxford 1992.

G. Cambiano, L. Repici (a c. di), *Aristotele e la conoscenza*, Milano 1993.

U. Marquardt, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg 1993.

M.L. Gill, J.G. Lennox, *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton (NJ) 1994.

H.J. Horn, *Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift* De Anima, Göttingen 1994.

J. Cleary, *Aristotle on Mathematics*, Leiden 1995.

G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance, Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford 1995.

A. Jori, *Le 'pepaideumenos' et la médecine*, in: Ph.J. van der Eijk, H.F.J. Horstmanshoff, P.H. Schrijvers (a c. di), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers read at the Congress held at Leiden University 13-15 April 1992*, Amsterdam-Atlanta 1995, vol. II, pp. 411-424.

V. Caston, *Why Aristotle Needs Imagination*, in "Phronesis", XLI, 1996, pp. 20-55.

F.A. Lewis, R. Bolton (a c. di), *Form, Matter and Mixture in Aristotle*, Oxford 1996.

G.E.R. Lloyd, *Aristotelian Explorations*, Cambridge 1996.

G. Romeyer-Dherbey, C. Viano, *Études sur le* De anima *d'Aristote*, Paris 1996.

M. Frede, *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent*, in: C. Viano (a c. di), *Corps et Ame*, Paris 1997, pp. 377-390.

W. Kullmann, S. Föllinger (a c. di), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. Akten des Symposiums über Aristoteles' Biologie von 24.-28. Juli 1995*, Stuttgart 1997.

T.M. Horstschäfer, *Über Prinzipien. Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des ersten Buches der* Physik *des Aristoteles*, Berlin-New York 1998.

T.K. Johansen, *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge 1998.

W. Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart 1998.

J. Hübner, *Die aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in "De Anima" II 1*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", LXXXI, 1999, pp. 1-32.

V. Caston, *Aristotle's Two Intellects*, in "Phronesis", XLIV, 1999, pp. 199-227.

R.A.H. King, *Aristotle on Life and Death*, London 2001.

A. Jori, *Der Kosmos als Lebewesen. Einige Probleme und Lösungen des 'astronomischen Vitalismus' in Aristoteles, De caelo*, in: J. Althoff, B. Herzhoff, G. Wöhrle (a c. di), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, vol. XII, Trier 2002, pp. 69-86.

Th. Kouremenos, *The Proportions in Aristotle's Phys. 7.5*, Stuttgart 2002.

3.4 Metafisica

F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i.Br. 1862; trad. it.: *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Milano 1995.

P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, in "Philosophische Monatshefte", XXIV, 1888, pp. 37-65 e 540-574; trad. it. in: Id., *Tema e disposizione della* Metafisica *di Aristotele*, a c. di V. Cicero e G. Reale, Milano 1995.

P. Natorp, *Über Aristoteles' Metaphysik, K 1-8, 1065 a 26*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", I, 1888, pp. 178-193; trad. it. in: Id., *Tema e disposizione*, cit. (1995).

W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.

C. Arpe, *Das* ti ên einai *bei Aristoteles*, Hamburg 1938.

J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian* Metaphysics. *A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto 1951 (1978[3]).

W. Marx, *The Meaning of Aristotle's "Ontology"*, The Hague 1954.

H. Reiner, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", VIII, 1954, pp. 210-237.

H. Reiner, *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik. Geschichte einer Wissenschaftslegende*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", IX, 1955, pp. 77-99.

R. Albritton, *Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics*, in "Journal of Philosophy", LIV, 1957, pp. 699-708.

E. Tugendhat, Ti katà tinós. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg i.Br.-München 1958 (1988[4]).

J. Stallmach, *Dynamis und Energeia*, Meisenheim a.G. 1959.

G.E.L. Owen, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in: I. Düring, G.E.L. Owen (a c. di), *Aristotle and Plato in the Midfourth Century*, cit. (1960), pp. 13-32.

V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris 1961.

J.G. Dehninger, *"Wahres sein" in der Philosophie des Aristoteles*, Meisenheim a.G. 1961.

L. Elders, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the* Metaphysics, Assen 1961.

L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1961 (1972[2]).

G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della* Metafisica *di Aristotele*, Milano 1961 (1994[6]).

P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962 (2002[3]).

E. Buchanan, *Aristotle's Theory of Being*, Cambridge (Mass.) 1962.

H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964 (1967^2).

G.E.L. Owen, *The Platonism of Aristotle*, in "Proceedings of the British Academy", LI, 1965, pp. 125-150.

M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der* physis, in: Id., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967 [lo scritto risale però al 1958], pp. 237-299 (ora nel vol. IX della *Gesamtausgabe*, ivi 1976); trad. it. in: *Segnavia*, a c. di F. Volpi, Milano 1987 (1994^3).

L. Routila, *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*, Amsterdam 1969.

W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.

H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.

K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, vol. I: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin 1972.

L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book* Lambda *of the* Metaphysics, Assen 1972.

H.J. Krämer, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", LV, 1973, pp. 119-190.

K. Oehler, *Der höchste Punkt der antiken Philosophie*, in: E. Scheibe, G. Süssmann (a c. di), *Einheit und Vielheit*, Göttingen 1973, pp. 45-59.

U. Guzzoni, *Grund und Allgemeinheit. Untersuchungen zur aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe*, Meisenheim a.G. 1975.

F.P. Hager (a c. di), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1975.

W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova 1975.

R.D. Sykes, *Forms in Aristotle: Universal or Particular?*, in "Philosophy", L, 1975, pp. 311-331.

E. Hartmann, *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton (NJ) 1977.

M. Frede, *Individuen bei Aristoteles*, in "Antike und Abendland", XXIV, 1978, pp. 16-39.

P. Aubenque (a c. di), *Études sur la* Métaphysique *d'Aristote*, Paris 1979.

J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a c. di), *Articles on Aristotle*, vol. III: *Metaphysics*, London 1979.

K. Brinkmann, *Aristoteles allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin 1979.

M. Burnyeat (a c. di), *Notes on Book Z of Aristotle's* Metaphysics, Oxford 1979.

D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford 1980.

A.M. Dillens, *À la naissance du discours ontologique. Études sur la notion de* kath'autò *dans l'oeuvre d'Aristote*, Bruxelles 1982.

M.L. O'Hara (a c. di), *Substances and Things. Aristotle's Doctrine of Physical Substances in Recent Essays*, Washington 1982.

W. Viertel, *Der Begriff der Substanz bei Aristoteles*, Königstein/Ts. 1982.

G. Romeyer-Dherbey, *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne 1983.

E. Tugendhat, *Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles* (1983), ora in: Id., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1992.

M. Burnyeat (a c. di), *Notes on Book Êta and Thêta of Aristotle's* Metaphysics, Oxford 1984.

K. Oehler, *Der Unbewegte Beweger bei Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1984.

J.-F. Courtine (a c. di), *Études aristotéliciennes: métaphysique et théologie*, Paris 1985.

Th.-M. Liske, *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, Freiburg i.Br.-München 1985.

H. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bonn 1985, 3 voll.

M. Frede, *Substance in Aristotle's Metaphysics*, in: Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, pp. 72-80.

M. Frede, *The Unity of Special and General Metaphysics*, in: Id., *Essays in Ancient Philosophy*, cit. (1987), pp. 81-95.

A. Graeser (a c. di), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle - Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X. Symposium Aristotelicum*, Bern-Stuttgart 1987.

D.W. Graham, *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1987.

J.J. Cleary, *Aristotle on the Many Senses of Priority*, Carbondale 1988.

M.L. Gill, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton (NJ) 1989.

E.C. Halper, *One and Many in Aristotle's* Metaphysics. *The Central Books*, Columbus (Ohio) 1989.

B. Manuwald, *Studien zum Unbewegten Beweger in der Naturphilosophie des Aristoteles*, Stuttgart 1989.

Ch. Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of* Metaphysics VII-IX, Ithaca (NY)-London 1989.

F.A. Lewis, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991.

M. Loux, *Primary* ousia. *An Essay on Aristotle's* Metaphysics *Z and H*, Ithaca (NY) 1991.

H. Steinfath, *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1991.

R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Montreal-Paris 1992.

A. Preus, J.P. Anton (a c. di), *Aristotle's Ontology*, Albany 1992.

G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993.

G. Reale (a c. di), *Aristotele, Metafisica*, Milano 1993 (1995^2), 3 voll.

F. Inciarte, *Die Einheit der aristotelischen Metaphysik*, in "Philosophisches Jahrbuch", CI, 1994, pp. 1-21.

W. Mesch, *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Göttingen 1994.

Th. Scaltsas, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca (NY) 1994.

Th. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill (a c. di), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994.

P. Donini, *La* Metafisica *di Aristotele: introduzione alla lettura*, Firenze 1995.

Ch. Rapp, *Allgemeines konkret. Ein Beitrag zum Verständnis der aristotelischen Substanzlehre*, in "Philosophisches Jahrbuch", CII, 1995, pp. 83-100.

Ch. Rapp, *Identität, Persistenz und Substantialität*, Freiburg i.Br.-München 1995.

L. Spellmann, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge 1995.

S.M. Cohen, *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*, Cambridge 1996.

R. Radice, *La «Metafisica» di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Milano 1996 (1997^2).

Ch. Rapp (a c. di), *Aristoteles. Die Substanzbücher der* Metaphysik *(Zêta, Êta, Thêta)*, Berlin 1996.

A. Code, *Aristotle's Metaphysics as a Science of Principles*, in "Revue Internationale de Philosophie", LI, 1997, pp. 357-378.

U. Nortmann, *Allgemeinheit und Individualität. Die Verschiedenartigkeit der Formen in "Metaphysik Z"*, Paderborn 1997.

G. Reale, *Guida alla lettura della* Metafisica *di Aristotele*, Roma-Bari 1997.

B. Hafermann, *Aristoteles' transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang Erster Prinzipien in der "Metaphysik"*, Berlin-New York 1998.

D. Charles, M. Frede (a c. di), *Aristotle's* Metaphysics Lambda, Oxford 2000.

W.-R. Mann, *The Discovery of Things*, Princeton (NJ) 2000.

M. Wedin, *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford 2000.

L. Jansen, *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der "Metaphysik"*, Frankfurt a.M. 2002.

L.M. de Rijk, *The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument*, Leiden 2002.

3.5 Etica, politica ed economia

F.D.E. Schleiermacher, *Über die ethischen Werke des Aristoteles* (1817), ristampato in Id.: *Sämtliche Werke*, p.te III, vol. III, Berlin 1835, pp. 306-333.

G. Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe* III: *Die Praktische Vernunft bei Aristoteles*, Gotha 1879.

R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena 1903.

M. Defourny, *Aristote: études sur la* Politique, Paris 1932.

M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937 (New York 1979²).

A.J. Festugière, *Aristote. Le plaisir*, Paris 1946.

J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles 1948.

M. Hamburger, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven 1951 (New York 1971³).

R. Stark, *Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*, München 1954.

T. Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Kyoto 1958 (The Hague 1971³).

R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1958 (1973³).

G. Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, München 1958.

H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967²).

R. Weil, *Aristote et l'histoire. Essai sur la* Politique, Paris 1960.

J. Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles*, Stuttgart 1961.

J. Day, M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Berkeley 1962.

B. Veatch, *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Bloomington (Indiana) 1962 (1966³).

P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963 (2002³).

W.J. Oates, *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton (NJ) 1963.

J.J. Walsch, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, New York-London 1963.

L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago 1964.

P. Donini, *L'etica dei* Magna Moralia, Torino 1965.

B.B. Gardner, *Moral Responsibility. A Modern Aristotelian Analysis*, New York 1965.

O. Reverdin, *La politique d'Aristote*, Genève 1965.

J. Vanier, *Le bonheur. Principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Bruges 1965.

R.D. Milo, *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*, The Hague 1966.

W.F. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968.

R. Laurenti, *Studi sull' Economico attribuito ad Aristotele*, Milano 1968.

M.A. Levi, *Commento storico alla* Respublica Atheniensium *di Aristotele*, Milano-Varese 1968, 2 voll.

J.D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968.

S.M. Stein, *Aristotle and The World State*, London-Colchester 1968.

J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M. 1969; trad. it.: *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Casale Monferrato 1983 (Genova 1997[2]).

G. Santas, *Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and akrasia*, in "Phronesis", XIV, 1969, pp. 162-189.

T. Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, The Hague-Paris 1969.

O. Höffe, *Praktische Philosophie - Das Modell des Aristoteles*, München-Salzburg 1971 (Berlin 1996[2]).

P. Moraux, D. Harlfinger (a c. di), *Untersuchungen zur* Eudemischen Ethik, Berlin 1971.

C.J. Rowe, *The Eudemian and Nichomachean Ethics. A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge 1971.

A. von Fragstein, *Studien zur Ethik des Aristoteles*, Amsterdam 1972.

F.-P. Hager (a c. di), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Damstadt 1972.

G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg i.Br.-München 1973 (1980[2]); trad. it.: *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna 1985.

P. Steinmetz (a c. di), *Schriften zu der Politika des Aristoteles*, Hildesheim 1973.

S.R.L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975.

J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.)-London 1975.

W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotions*, London 1975.

M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1975 (1979[2]); trad. it.: *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna 1990.

F. Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen 1976.

J.J. Walsch, H.L. Shapiro (a c. di), *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*, Belmont 1976.

R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford 1977.

V. Noulas, *Ethik und Politik bei Aristoteles*, Achenbach 1977.

J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a c. di), *Articles on Aristotle*, vol. II: *Ethics and Politics*, New York 1978.

G.D. Contogiorgis, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris 1978.

A.J.P. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978.

O. Höffe, *Ethik und Politik*, Frankfurt a.M. 1979.

A.J.P. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, London 1979.

J. Barnes, *Aristotle and the Methods of Ethics*, in "Revue Internationale de Philosophie", XXXIII/XXXIV, 1980, pp. 490-511.

D. Davidson, *How is Weakness of the Will Possible?*, in: Id., *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980.

A.O. Rorty (a c. di), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley-Los Angeles-London 1980.

E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980.

D. Sternberger, *Der Staat des Aristoteles und der unsere*, in: Id., *Staatsfreundschaft, Schriften* IV, Frankfurt a.M. 1980, pp. 35-52.

A. Beethoud, *Aristote et l'argent*, Paris 1981.

A.Ch. MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, London 1981 (2002²); trad. it.: *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988 (1993²).

P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian* Athenaion Politeia, Oxford 1981.

R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, Paris 1982.

J.A. Dudley, *Gott und* theoría *bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der* Nikomachischen Ethik, Frankfurt a.M.-Bern 1982; trad. it.: *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'*Etica nicomachea, Milano 1999.

J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982.

C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca (NY) 1982.

A.W. Müller, *Praktische Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg i.Br.-München 1982.

P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian* Athenaion Politeia, Oxford 1982.

C. Despotopoulos, *Aristote sur la famille et la justice*, Bruxelles 1983.

T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford 1983.

D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, London 1984.

N.O. Dahl, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, Minneapolis 1984.

O. Langsholm, *The Aristotelian Analysis of Usury*, Oslo 1984.

A. Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen: Wesenstheorie und Polisordnung*, Freiburg i.Br.-München 1985; trad. it.: *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Napoli 1993.

W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice*, London 1985.

D.S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, London 1986.

M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986 (2001²); trad. it.: *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1996.

O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a.M. 1987.

R. Heinaman, *Eudaimonia and Self-sufficiency in the 'Nicomachean Ethics'*, in "Phronesis", XXXIII (1988), pp. 31-53.

Ch. Müller-Goldingen (a c. di) *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim-Zürich-New York 1988.

J. Urmson, *Aristotle's Ethics*, Oxford 1988.

P. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.

R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton (NJ) 1989.

C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989.

A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989.

N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989.

J. Gosling, *Weakness of the Will*, Oxford 1990.

O. Höffe, *Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XLIV, 1990, pp. 537-563.

G. Patzig (a c. di), *Aristoteles'* Politik. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen 1990.

S.G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton (NJ) 1990.

G. Verbeke, *Moral Education in Aristotle*, Washington 1990.

J.P. Anton, A. Preus (a c. di), *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ethics*, Albany 1991.

R. Bodéüs, *Philosophie et politique chez Aristote*, Namur 1991.

S.W. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York 1991.

D. Keat, F.D. Miller (a c. di), *A Companion to Aristotle's* Politics, Oxford 1991.

C. Lord, D.K. O'Connor (a c. di), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley 1991.

F. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris 1991.

T. Irwin, *Who Discovered the Will?*, in "Philosophical Perspectives", VI, 1992, pp. 453-473.

J.J. Keaney, *The Composition of Aristotle's* Athenaion Politeia. *Observation and Explanation*, Oxford 1992.

A.J.P. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford 1992.

W. Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano 1992 (trad. it. di lezioni tenute originariamente in tedesco).

R. Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Napoli 1992.

M.P. Nichols, *Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's "Politics"*, Savage (Md) 1992.

C.D.C. Reeve, *Practices of Reason. Aristotle's* Nicomachean Ethics, Oxford 1992.

J.A. Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca-London 1992.

S.A. White, *Sovereign Virtue*, Stanford 1992.

J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York-Oxford 1993; trad. it.: *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano 1997.

P. Aubenque, A. Tordesillas (a c. di), *Aristote politique. Études sur la* Politique *d'Aristote*, Paris 1993.

S.S. Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, Oxford-Cambridge (Mass.) 1993.

S. Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*, Oxford-Cambridge (Mass.) 1993.

B. Yack, *The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-London 1993.

G. Anagnostopoulos, *Aristotle on the Goals and the Exactness of Ethics*, Berkeley e a. 1994.

A. Dihle, *Die Griechen und die Fremden*, München 1994.

F. Sparshott, *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the* Nicomachean Ethics, Toronto 1994.

W. Detel, *Griechen und Barbaren*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", XLIII, 1995, pp. 1019-1043.

R. Heinaman (a c. di), *Aristotle and Moral Realism*, London 1995.

O. Höffe (a c. di), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin 1995.

S. Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995.

F.D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's* Politics, Oxford 1995.

S. Stern-Gillett, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany 1995.

R. Bodéüs, *Aristote. La justice et la cité*, Paris 1996.

R. Elm, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn 1996.

F. Buddensiek, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles'* Eudemischer Ethik, Göttingen 1999.

Ch. Jedan, *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, Göttingen 2000.

J. Timmermann, *Impulsivität und Schwäche*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", LIV, 2000, pp. 47-66.

O. Höffe (a c. di), *Aristoteles. Politik*, Berlin 2001.

G. Santas, *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, Oxford 2001.

R. Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford 2002.

L.S. Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge 2003.

3.6 Retorica e poetica

L. Spengel, *Über die Rhetorik des Aristoteles*. Abhandlung der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische Klasse, VI, 2 (1851).

J. Bernays, *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas*, Berlin 1880.

Fr. Marx, *Aristoteles' Rhetorik*, Leipzig 1900, ora in: R. Stark (a c. di), *Rhetorica. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, Hildesheim 1968, pp. 36-123.

W. Schadewaldt, *Furcht und Mitleid. Zur Deutung des aristotelischen Tragödienansatzes*, in "Hermes", LXXXIII, 1955, pp. 129-171.

H. Flashar, *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, in "Hermes", LXXXIV, 1956, pp. 12-48.

M. Pohlenz, *Furcht und Mitleid? Ein Nachwort*, in "Hermes", LXXXIV, 1956, pp. 49-74.

H. House, *The Poetics of Aristotle*, London 1956.

G. Else, *Aristotle's Poetics. The Argument*, Cambridge (Mass.) 1957.

V. Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, München 1960.

G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino 1961.

J. Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*, London 1962 (1967^2).

A. Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli 1962.

L. Cooper, *The Poetics of Aristotle, its Meaning and Influence*, New York 1963.

G.A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton (NJ) 1963 (1964^2).

E. Schütrumpf, *Die Bedeutung des Wortes "ethos" in der Poetik des Aristoteles*, München 1970.

W.M.A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden 1972.

M. Fuhrmann, *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973 (1992^2).

A. Hellwig, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Göttingen 1973.

K.V. Erikson (a c. di), *Aristotle: the Classical Heritage of Rhetoric*, Metuchen (NY) 1974.

H. Flashar, *Aristoteles und Brecht*, in "Poetica", VI, 1974, pp. 17-37.

W.M.A. Grimaldi, *Aristotle.* Rhetoric I-II. *A commentary*, New York 1980-88.

J. Sprute, *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen 1982.

A. Wartelle, *Lexique de la* Rhétorique *d'Aristote*, Paris 1982.

R. Janko, *Aristotle on Comedy. Toward a Recontruction of* Poetics II, Berkeley-London 1984 (London 2002^2).

E.E. Ryan, *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Montreal 1984.

S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London 1986.

P.D. Brandes, *A History of Aristotle's Rhetoric*, Metuchen (NY) 1989.

M.H. Wörner, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Freiburg i.Br.-München 1990.

T. Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore 1991.

M. Luserke (a c. di), *Die aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hildesheim e a. 1991.

E. Belfiore, *Tragic Pleasures*, Princeton (NJ) 1992.

A.O. Rorty (a c. di), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton (NJ) 1992.

D.J. Furley, A. Nehamas (a c. di), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays. Proceedings of the 12th Symposium Aristotelicum*, Princeton (NJ) 1994.

E. Garver, *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*, Chicago-London 1994.

R. Dilcher, *Furcht und Mitleid! Zu Lessings Ehrenrettung*, in "Antike und Abendland", XLII, 1996, pp. 85-102.

Ch. Rapp, *Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", L, 1996, pp. 197-222.

A.O. Rorty (a c. di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley 1996.

G.M. Sifakis, *Aristotle on the Function of Tragic Poetry*, Herakleion 2001.

M. Husain, *Ontology and the Art of Tragedy. An Approach to Aristotle's Poetics*, Albany (NY) 2002.

Ch. Rapp (a c. di), *Aristoteles. Rhetorik*, Berlin 2002.

3.7 Fortuna e interpretazioni

P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1924 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964²).

K.O. Brink, art. "Peripatos", in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, Suppl. VII (1940), coll. 899-949.

F. Wehrli (a c. di), *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, 10 Quadd. e 2 Suppl., Basel 1944-59.

F. van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain 1946 (1955²).

I. Düring, *Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien in der Geschichte des Aristotelismus*, in "Antike und Abendland", IV, 1954, pp. 118-154, ora in: P. Moraux (a c. di), *Aristoteles in der neueren Forschung*, cit. (1968), pp. 250-313.

P.O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, New York 1955 (1969²); trad. it.: *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze 1965.

Ph. Merlan, *Aristoteles, Averroes und die beiden Eckharts* (1955), ora in: Id., *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim-New York 1976.

M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison 1961; trad. it.: *La scienza della meccanica nel Medioevo*, Milano 1972 (1981²).

W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967.

A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968 (1987²).

K. Oehler, *Aristoteles in Byzanz*, in: P. Moraux (a c. di), *Aristoteles in der neueren Forschung*, cit. (1968), pp. 381-399.

F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian 'Corpus'*, Leiden 1968.

F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*, New York 1968.

Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1969.

K. Oehler, *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969.

J.P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley 1972.

L. Minio-Paluello, *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972.

G. Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen*, Münster 1972 (1992²).

P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen: Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. I: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jahrhundert v.Chr.*, Berlin-New York 1973; trad. it.: *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. I: *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, Milano 2000.

E.W. Kohls, *Luthers Verhältnis zu Aristoteles, Thomas und Erasmus*, in "Theologische Zeitschrift", XXXI, 1975, pp. 289-301.

F. Bottin, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini 1982.

N. Kretzmann (a c. di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982.

E. Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge 1983.

F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, in: H. Flashar (a c. di), *Die Philosophie der Antike*, cit. (1983), vol. III, pp. 459-599.

H. Arens, *Aristotle's Theory of Language and its Tradition*, Amsterdam 1984.

N.J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius' 'Topics'*, München-Wien 1984.

T.-S. Lee, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen 1984.

P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen: Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. II: *Der Aristotelismus im I. und II. Jahrhundert n.Chr.*, Berlin-New York 1984; trad. it.: *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*; vol. II/2: *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Milano 2000.

F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.

Ch.B. Schmitt, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Napoli 1985.

Ch. Lohr, *Commentateurs d'Aristote au moyen-âge latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente*, Fribourg (Suisse) 1988.

L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari 1990.

R. Sorabji (a c. di), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Ithaca (NY)-London 1990.

H. Blumenthal, H. Robinson (a c. di) *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford 1991.

Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen 'Politica' im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphia 1992.

Ch. Burnett (a c. di), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: the Syriac, Arabic, and Medieval Latin Traditions*, London 1993.

S. Kirschner, *Nicolaus Oresmes Kommentar zur Physik des Aristoteles*, Stuttgart 1997.

G. Strohmaier, *Avicenna*, München 1999.

A.J.P. Kenny, *Essays on the Aristotelian Tradition*, Oxford 2001.

B. Elliott, *Anfang und Ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens, Berlin 2002.*

Th. Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart-Weimar 2002.

H. Jorissen, *Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre*, Münster 2002.

3.8 Altre opere di utile consultazione

H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1949 (1990[10]); trad. it.: *Elementi di retorica*, Bologna 1968 (1993[5]).

H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1960; trad. it.: *Vita activa. La condizione umana*, Milano 1964 (2001[7]).

R. Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris 1970; trad. it.: *La logica e la sua storia da Aristotele a Russell*, Roma 1973.

L.M. Batkin, *Ital'janskie gumanisty: stil' zizni i stil' myslenija*, Moskva 1978; trad. it.: *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, Roma-Bari 1990.

R. Ferber, *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*, München 1981.

G. Wieland, *Ethica, scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981.

H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei*

princìpi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia, Milano 1982 (1994[5]).

E. Mayr, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt*, Berlin 1984.

A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985.

K. Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen*, München 1985.

R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt a.M. 1990.

O. Höffe, *Klassiker der Philosophie*, München 1981 (1993[3]), 2 voll.

M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989 (1998[5]).

F. Volpi (a c. di), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart 1999, 2 voll.

Th. Leiber, *Vom mechanistischen Weltbild zur Selbstorganisation des Lebens*, Freiburg i.Br.-München 2000.

F. Volpi (a c. di), *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano 2000.

Indice dei nomi

Abraham ibn Daoud ha-Lévi (Abraham ben David Halévi) 492
Achillini, A. 504
Ackrill, J.L. 50, 517
Adrasto di Afrodisia 485
Agostino d'Ippona 19, 146, 505
Alberto di Sassonia 500
Alberto Magno 492, 494, 496, 497, 503, 526
Alcibiade 471
Alessandro di Afrodisia 20, 54, 79, 223, 252, 336, 485-486, 490, 494, 503, 525
Alessandro di Hales 499
Alessandro Magno 12, 26-28, 30-31, 33, 40, 192, 419, 455, 523-524
al-Farabi, Abu N.M. 490-491, 492, 525
Alfieri, V.E. 514
Alfredo di Sareshel 35
Alighieri, D. 491, 495, 497, 501
al-Kindi, Abu-Y. Y. 490, 525
Allan, D.J. 336
al-Ma'mun, Abu al-A. 490
Amalrico di Bène 496
Aminta III di Macedonia 12, 523
Ammeo 11
Ammonio 66, 487, 490
Anassagora di Clazòmene 167, 205, 237, 257, 259, 260, 276, 333
Anassimandro di Mileto 165
Anassimene di Lampsaco 40
Anassimene di Mileto 256
Andronico di Rodi 28, 41, 60, 66, 154, 187, 188, 249-252, 482, 483-484, 485, 524
Annas, J. 325
Anscombe, G.E.M. 520
Antifonte 131, 422
Antigono di Caristo 188
Antipatro 28
Antistene 300
Antonio, M. 485
Apellicone di Teo 481
Apelt, O. 62
Apollodoro 11
Apollonio Discolo 482
Apuleio di Madaura 29
Aristarco di Samo 480, 482
Aristone di Ceo 33, 481, 482
Aristòsseno di Taranto 21, 480
Arnim, H.F.A. von 413, 514, 515
Asclepio 487
Aspasio 485, 494
Ateneo di Naucrati 188
Aubenque, P. 250-251, 340, 516, 519
Aubert, H. 188
Augusto, C.G.C. Ottaviano 252, 484, 485
Austin, J.L. 517, 521
Averroè (Ibn Rushd) 28, 157, 169, 177, 202, 486, 491-492, 493, 498, 499, 503, 525
Avicenna (Ibn Sina) 491, 492, 498, 525

Bacone, F. 59
Bacone, R. 495
Badawi, A. 491
Baffioni, C. 177
Barassi, E. 519
Barbaro, E. 503
Barnes, J. 46, 50, 110
Bartolomeo da Messina 29, 36, 494
Batkin, L.M. 501
Becker, A. 92
Bekker, I. 28, 33-36, 38, 40, 60, 66, 75, 96, 111, 118, 124, 157, 169, 177, 187, 193, 200, 202, 228, 237, 240, 249, 335, 341, 412, 417, 454, 456, 459, 466, 511-512, 526
Bellarmino, R. 506
Bencivenga, E. 521
Bergk, T. 39
Bernays, J. 29
Berti, E. 17
Bessarione, G. 502, 503
Bien, G. 427, 450
Bignone, E. 516
Binni, W. 468
Blanché, R. 74, 83
Block, I. 229
Bobbio, N. 519
Bochenski, J.M. 56, 58, 78, 91
Bodéüs, R. 63
Boeto di Sidone 485
Boezio, A.M.T.S. 19, 63, 486, 488, 493, 494, 525

Boggeri, M.L. 511
Boileau, N. 469
Bonaventura da Bagnorea (Giovanni Fidanza) 499
Bonitz, H. 37, 63, 512
Bos, A.P. 28
Bottin, F. 500
Brandis, Ch.A. 39, 56, 238, 512
Brentano, F. 286, 513, 517
Brink, K.O. 413
Brisone 103
Bröcker, W. 518
Bruni, L. 341, 417
Bruno, G. 508
Brunschwig, J. 112
Bruselli, M. 452
Buridano, G. 500
Burnet, J. 336

Caiani, L. 335, 341, 412
Callia 109
Callimaco 188
Callippo 323
Calogero, G. 515
Cantimori, D. 511
Capelle, W. 29
Capriolo, P. 520
Carbone, A. 193, 228
Carlo Magno 489
Casaglia, M. 17
Cassin, B. 39
Castelvetro, L. 469
Cesalpino, A. 504
Chambers, M. 453
Chiodi, P. 517
Chroust, A.H. 17
Cicero, V. 512
Cicerone, M.T. 19, 33, 54, 116, 461, 480, 482
Cleone 213
Cleopatra 485
Codignola, E. 510
Colle, G. 517
Colli, G. 59, 60, 66, 96, 111
Copernico, N. (Nikolas Kopernik) 482, 507-508
Corisco 13, 26, 481, 523
Cratilo 276
Cremonini, C. 504
Critolao di Faselide 481
Croce, B. 510
Cuvier, G. 192, 199

Dante: v. Alighieri, D.
Darwin, Ch. 183, 192
Davide d'Armenia 487
Davide di Dinant 496
Day, J. 453
Democrito di Abdera 167, 173, 195, 205, 230, 237, 247, 257, 276, 300
Descartes, R. 47, 204
Dexippo 487
Diarete 210
Dicearco di Messina 480, 482
Diels, H. 39
Diodoro di Tiro 481
Diogene di Apollonia 237, 256
Diogene Laerzio 11, 12, 32, 33, 38, 42, 480, 481
Dione di Siracusa 15
Dionigi di Alicarnasso 11
Dionigi il Giovane 15
Dirlmeier, F. 189, 336, 413
Donini, P. 335, 413
Dorati, M. 459
Dracone 453
Drossaart Lulofs, H.J. 35
Duns Scoto, G. 493, 495
Düring, I. 11, 16, 17, 33, 41, 45, 50, 62, 65, 110, 111, 121, 124, 125, 139, 154, 180, 184-185, 189, 193, 202, 219, 228, 229, 233, 237, 238, 240, 413, 445, 452, 472, 473, 483, 484, 515

Edel, A. 49
Edipo 474
Egidio Romano 228, 495
Elia 17, 485, 487
Eliano, Cl. 188
Empedocle di Agrigento 137, 167, 173, 175, 194, 205, 217, 230, 237, 257, 259, 276, 333, 390, 467
Engels, F. 511
Enrico di Gand 495
Eraclide Pontico 13, 25
Eraclito di Efeso 166, 205, 257, 276, 408
Erasistrato di Ceo 34
Erasmo da Rotterdam 28, 35, 40
Erasto 13, 26, 523
Eriugena, G. Scoto 488
Ermia 12, 26, 27, 31, 523, 524
Ermino 485
Ermippo 11
Erode il Grande 485
Erodoto 471
Erotiano 482
Erpillide 28
Esiodo 257
Ettore 476
Euclide di Alessandria 101, 493
Eudemo di Cipro 15, 336
Eudemo di Rodi 30, 66, 252, 336, 480, 483
Eudosso di Cnido 13, 20, 323, 341, 348, 387, 404-405
Eustrazio di Nicea 488, 494

Farquharson, A.S.L. 238
Federico II di Svevia 484
Ferrini, M.F. 36
Festide 11, 523
Ficino, M. 502
Filippo di Opunte 13, 25
Filippo II di Macedonia 12, 26-28, 419, 523

Filopono, G. 487, 494, 500, 525
Flashar, H. 23, 35, 36, 37, 40, 111, 125, 180, 193, 240, 517
Fonseca, P. da 506
Foot, Ph. 520
Franceschini, E. 494
Frigo, G.F. 507
Fritz, K. von 58

Gadamer, H.-G. 519
Gaiser, K. 17, 21, 258
Galeno, Cl. 85, 483, 484, 493, 504
Galilei, G. 139, 500, 504, 507, 508
Gauthier, R.A. 336
Gavallotti, C. 466
Gaza, T. 188, 503
Gennadio, G. Scolario 502, 503
Gerardo da Cremona 493
Geronimo di Rodi 481
Giacomo Veneto 493, 494
Giamblico 16, 17, 487
Gigon, O. 11, 13, 512
Giorgio da Trebisonda (Trapezunzio) 36, 459, 502, 503
Giovanni Damasceno 498
Giovanni Italo 489
Giustiniano 487, 489
Gorgia di Lentini 14, 38, 464, 472
Gottschalk, H.B. 35
Gregorio di Nissa 489
Grillo 14
Groningen, B.A. van 455, 456
Grossatesta, R. 493, 494, 499
Grumach, E. 517
Guglielmo d'Alvernia 499
Guglielmo da Ockham 128, 495
Guglielmo di Moerbeke 459, 490, 494

Ḥunain ibn Isḥâq (Iohannitius) 35, 490, 525
Hamelin, O. 58
Hammer-Jensen, I. 180
Happ, H. 180
Harlfinger, D. 19
Harun al-Rashid 490
Harvey, W. 192, 504
Hegel, G.W.F. 39, 146, 509-511, 519
Heidegger, M. 146, 513, 517-518
Hennis, W. 519
Hobbes, Th. 507
Höffe, O. 92, 113, 499, 511, 519-520

Iba di Edessa 489
Ibn Masawayh, Y. (Giovanni Mesuè) 490
Ibn Rushd: v. Averroè
Ibn Sina: v. Avicenna
Ippaso di Metaponto 256-257
Ippia di Elide 422
Ippocrate 493
Ippodamo di Mileto 428
Isocrate 14-15, 16-18, 31

Jaeger, W. 16, 19, 23, 25, 154, 180, 238, 250, 336, 413, 418, 514-516
James, Th.E. 236
Janko, R. 466
Jolif, J.Y. 336
Jori, A. 157

Kant, I. 59, 265, 509, 520
Kapp, E. 58, 117
Kenny, A.J.P. 336, 339, 520
Kenyon, F.G. 452
Klein, U. 35
Kneale, M. 57, 71, 92
Kneale, W.C. 57, 71, 92
Krämer, H.J. 21, 258, 486
Kripke, S.A. 522
Kuhn, Th.S. 507
Kullmann, W. 189, 193

Labowsky, L. 35
Lanza, D. 187, 193, 228, 237, 240, 466
Laurenti, R. 14, 417, 454
Lee, H.D.P. 192
Lefèvre d'Étaples, J. 504
Leiber, Th. 183
Leibniz, G.W. 87, 505, 508
Leonardo da Vinci 139
Leone x de' Medici 504
Leonzio di Bisanzio 489
Leopardi, G. 468, 509
Lessing, G.E. 472, 509
Leszl, W. 19, 48
Leucippo di Mileto 173, 257
Levi ben Gerson (Gersonides) 493
Licofrone 421
Licone 480, 481, 482
Ligdami di Nasso 455
Linneo, C. (Carl von Linné) 192
Lozza, G. 452
Lugarini, L. 519
Łukasiewicz, J. 77, 78, 86, 88, 92
Lutero, M. (Martin Luther) 505

Machiavelli, N. 419
MacIntyre, A.Ch. 520
Maier, H. 63, 514
Maimonide, M. (Moshè ben Maimon) 492-493, 498
Manfredi di Svevia 494
Mansion, A. 517
Mansion, S. 517
Manuzio, A. 501, 526
Marco Aurelio, A.A. 484
Marenghi, G. 36
Marquard, O. 520

Marsilio da Padova 496
Marx, K. 511
Mayer, M. 519
Mayr, E. 183
Mazzarelli, C. 341
Melantone, F. (Philipp Schwarzerd) 505, 526
Melisso di Samo 38, 257
Ménage, G. 11
Michele di Efeso 487, 494
Michelet, K.L. 509
Migliori, M. 169
Mignucci, M. 75, 76, 77, 90
Mill, J.S. 59, 88
Mondolfo, R. 514
Moore, G.E. 521
Moraux, P. 32, 35, 42, 55, 252, 456, 484
Movia, G. 202, 213, 223, 227
Mullach, W.A. 39

Natali, C. 341, 454
Neleo 26, 481
Nemesio di Emesa 489
Nerone, L.D.E. 29
Nicanore 12
Niccolò di Sicilia 29
Nicola d'Oresme 500
Nicola di Damasco 35, 252, 485
Nicomaco, figlio di Aristotele 27, 524
Nicomaco, padre di Aristotele 11, 12, 523
Nietzsche, F. 518, 521
Nifo, A. 503
Nortmann, U. 92
Nussbaum, M.C. 238-239
Nuyens, F.J.Ch.J. 229, 517

Oehler, K. 489
Olbrechts-Tyteca, L. 519
Olimpiodoro 487
Omero 217, 276
Origene 489
Owen, G.E.L. 16

Paduano, G. 466
Panezio di Rodi 480
Panzieri, R. 511
Parmenide di Elea 257, 276
Patzig, G. 88
Pellegrin, P. 190, 419
Pepe, L. 177, 180
Perelman, C. 117, 519
Pericle 376
Pesce, D. 466
Petrarca, F. 501
Pietro d'Abano 507
Pigeaud, J. 38
Pitagora di Samo 414
Pittaco 428
Pizia 27, 28, 524
Platone 12-16, 19-23, 25, 45, 47, 62, 64, 75, 83, 118, 132, 139, 154, 161, 166, 168, 176, 193, 194, 196, 202, 205, 230, 232, 237, 258-259 260, 271, 289, 320-321, 328, 329, 332, 333, 337, 344, 350, 387, 414, 422, 426-427, 432, 463, 467, 473, 486, 489, 501-502, 510, 515, 523
Plebe, A. 335, 341, 412, 459, 514
Pletone, G. Gemisto 502
Plinio il Vecchio 188, 482
Plotino 486, 490
Pohlenz, M. 29
Policleto 134
Pomponazzi, P. 486, 503-504, 526
Porfirio 35, 60, 115, 486-487, 490, 493, 525
Porzio, S. (Simone Porta) 504
Posidonio di Apamea 29, 480
Prantl, C. 79
Prevosti Monclús, A. 142
Proclo 486, 487, 490
Prosseno 12, 26
Protagora di Abdera 276
Psello, M. 489
Pseudo-Aristotele 188, 494
Pseudo-Dionigi l'Areopagita 489
Pseudo-Plutarco 35
Putnam, H. 522

Quine, W. van O. 521
Quintiliano, M.F. 33, 461

Raffaello Sanzio 501-502
Ramo, P. (Pierre de la Ramée) 87, 504
Reale, G. 21, 28, 42, 59, 125, 249, 250-251, 258, 286, 298, 512, 513, 516
Regenbogen, O. 188, 189
Reimer, G. 511
Repellini, F.F. 124
Rescher, N. 92
Ritter, J. 519
Robin, L. 514
Rose, V. 14, 15, 17, 19, 21, 23, 40, 238, 456, 512
Ross, W.D. 14, 15, 17, 19, 21, 23, 39, 41, 58, 62, 88, 100, 112, 117, 121, 133, 141, 154, 162-163, 174, 180, 182, 198, 199, 211, 219, 221-223, 227, 229, 230, 234, 336, 413, 424, 514
Rossi-Landi, F. 521
Ruggiu, L. 124
Russo, A. 124
Ryle, G. 521

Saint-Hilaire, É.G. 192
Sanna, G. 510
Sardanapalo 344
Schadewaldt, W. 472
Schaecher, E.J. 336
Schick, C. 519

Schleiermacher, F.D.E. 335, 413, 511
Schmidt, E.A. 39
Schmitt, Ch.B. 504
Schramm, M. 153
Schwegler, A. 514
Senocrate 13, 25, 26, 30, 289, 328, 333, 523
Senofane di Colofone 38
Senofonte 14, 454
Sidney, Ph. 469
Sigieri di Brabante 499, 526
Silla, L.C. 481, 524
Simplicio 252, 487, 494, 525
Siriano 329, 486
Socrate 32, 286, 295, 339, 379, 382, 386, 414
Sofocle 474
Sofonia 488
Solmsen, F. 58
Solone 428, 453
Sorabji, R. 485, 512
Soto, D. de 505
Speusippo 13, 25, 30, 193, 289, 322, 325, 328, 329, 332, 333, 334, 345, 387-388, 405, 523
Stefano 489
Strabone 481
Stratone di Lampsaco 35, 36, 37, 38, 480, 482, 524
Strawson, P.F. 521-522
Strohm, H. 29, 177
Suárez, F. 506
Susemihl, F. 336, 456
Szlezák, Th. 21, 258

Talete di Mileto 256
Temisone di Cipro 16
Temistio 486, 490, 494, 503, 525
Tempier, S. 496, 499
Teofrasto di Ereso 26, 27, 30, 32, 35, 37, 38, 39, 66, 85, 91, 188, 360, 479-480, 481, 482, 483, 503, 523, 524
Teopompo di Chio 35
Teramene 440, 453
Theiler, W. 219
Thomasius, Ch. 505
Thomasius, J. 505
Tiberio Giulio Alessandro 29
Timeo di Tauromenio 35
Timpanaro Cardini, M. 15
Tirannione di Amiso 481, 483
Tognoli, S. 286, 513
Toledo, F. de 505
Tolomeo (neoplatonico) 11, 487
Tolomeo, Cl. 35, 482, 493
Tommaso d'Aquino 490, 492-493, 494, 495, 497-498, 503, 517, 526
Torraca, L. 237
Trapezunzio: v. Giorgio da Trebisonda
Trasimaco 421
Trendelenburg, F.A. 62, 79, 512-513
Trier, J. 450
Tugendhat, E. 518

Ulmer, K. 518
Untersteiner, M. 23
Usener, H. 512

Varrone, M.T. 482
Vattimo, G. 519
Vegetti, M. 187, 193, 228, 237, 240
Verbeke, G. 517
Vernia, N. 503
Verra, V. 520
Viano, C.A. 249, 417, 452
Viehweg, Th. 519
Vio, T. de, detto il Caietano 505
Vogel, C.J. de 19
Volpi, F. 506, 513, 518

Waitz, Th. 79, 514
Walzer, R. 15, 17, 23, 413
Wartelle, A. 456
Wieland, G. 495
Wieland, W. 126, 134, 135, 148
Wiggins, D. 522
Wilamowitz-Moellendorff, U. von 480, 514
Wimmer, F. 188
Wittgenstein, L. 521
Wolff, Ch. 509

Zabarella, J. 96, 504, 507
Zanatta, M. 60, 66, 75, 96, 111, 118, 124, 341
Zeller, E. 39, 238, 514
Zenone di Elea 142, 152, 153
Zimara, M.A. 504